

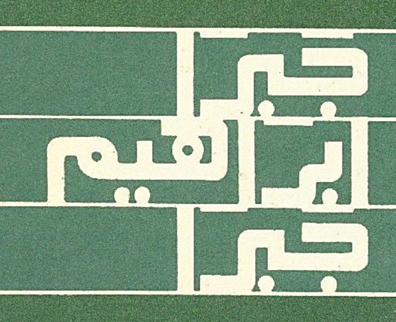
المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر

ه. فرانكفورت
ه.ا. فرانكفورت
جون ا. ولسن
توركيلد جاكبسون

ما قبل الفلسفة

الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى

ترجمة




ما قبل الفلسفة
الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى

مَا قبْل الفلسَفة

الإنسَان في مُغَامرتهِ الفكريّة الأولى

تـأليف

ه . فرانكفورت　　ه . ا . فرانكفورت
جون . ا . ولسن　　توركيلد جاكوبسن

ترجمة : جبرا ابراهيم جبرا

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون ـ ساقية الجنزير
ت : ٣١٢١٥٦ ـ برقياً : موكيالي ، بيروت
ص . ب . ١١/٥٤٦٠ بيروت

ما قبل الفلسفة

الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى

دراسة في الاساطير والمعتقدات والتأملات البدائيه التي ظهرت في مصر ووادي الرافـــدين ، والتي نشأت عنها الأديان والفلسفات في الحضارات اللاحقة.

الطبعة الثانية

١٩٨٠

كتب جبرا ابراهيم جبرا
(مع تواريخ الطبعات الاولى)

١ – الكتب الموضوعة

النقـــد:

الحرية والطوفان، بيروت ١٩٦٠.
(Art in Iraq to-day)، لندن ١٩٦١.
الرحلة الثامنة، بيروت ١٩٦٧.
الفن العراقي المعاصر، بغداد ١٩٧٢.
جواد سليم ونصب الحرية، بغداد ١٩٧٤.
النار والجوهر، بيروت ١٩٧٥.
ينابيع الرؤيا، بيروت ١٩٧٩.

الرواية:

صراخ في ليل طويل، بغداد ١٩٥٥.
عرق وقصص أخرى، بيروت ١٩٥٦.
(Hunters in a Narrow street.)، لندن ١٩٦٠.
السفينة، بيروت ١٩٧٠.
صيادون في شارع ضيق (ترجمة د. محمد عصفور للنص الانكليزي)، بيروت ١٩٧٤
البحث عن وليد مسعود، بيروت ١٩٧٨.

الشعــر:

تموز في المدينة، بيروت ١٩٥٩.
المدار المغلق، بيروت ١٩٦٤.
لوعة الشمس، بغداد ١٩٧٩.

٢ – الكتب المترجمة

قصص من الأدب الانكليزي المعاصر، بغداد ١٩٥٥.

أدونيس (من «الغصن الذهبي») لجيمز فريزر بيروت ١٩٥٧.

ما قبل الفلسفة، لهنري فرانكفورت وآخرين، بغداد وبيروت ١٩٦٠.

هاملت، لوليم شكسبير، بيروت، ١٩٦٠

الأديب وصناعته، لعشرة نقّاد، بيروت ١٩٦٢.

آفاق الفن، لالكسندر اليوت، بيروت ١٩٦٣.

الصخب والعنف، لوليم فوكنر، بيروت ١٩٦٣.

في انتظار غودو، لصموئيل بيكيت، مثّلت ببغداد لأول مرة ١٩٦٦.

ألبير كامو، لجرمين بري، بيروت ١٩٦٧.

الحياة في الدرامة، لأريك بنتلي، بيروت ١٩٦٨.

الملك لير، لوليم شكسبير، بيروت ١٩٦٨.

كريولانس، لوليم شكسبير، الكويت ١٩٧٤.

الاسطورة والرمز، لخمسة عشر ناقداً، بغداد ١٩٧٣.

قلعة آكسل، لادموند ولسون، بغداد ١٩٧٦.

عطيل، لوليم شكسبير، الكويت ١٩٧٨.

العاصفة، لوليم شكسبير، الكويت١٩٧٩.

مكبث، لوليم شكسبير، الكويت ١٩٧٩.

شكسبير معاصرنا، ليان كوت، بغداد ١٩٧٩.

مقدمة

هذا الكتاب محاولة لفهم النظرة التي كان شعبا مصر ووادي الرافدين ينظرانها الى الدنيا التي تحيط بهما في الازمنة القديمة . لقد كانا أمدن شعوب عصرهما ، وخلفا لنا كتابات غنيّة متنوعة ُحلّت رموز معظمها في السنوات المئة الأخيرة . غير ان قارىء اليوم حين تجابهه ترجمتها يشعر في اكثر الاحيان بأنه لا يستطيع أن يدرك معناها الاعمق . وينطبق هذا حتى على النصوص الكثيرة التي تتعلق بنماذج السلوك البشري ، أو ما يسمى «بأدب الحِكَم» كالذي نعرفه في سفري «الامثال» و«الجامعة في « العهد القديم» من التوراة . وهو ينطبق ولا ريب على النقوش الرسمية العظيمة التي يعيّن فيها الحكام مهامهم او يسجّلون اعمالهم ، كما ينطبق بشكل جليّ جداً على الكتابات التي تدّعي تفسير طبيعة الكون . لأن هذه الكتابات كلها تتخذ شكل الاساطير ، ويبدو ان هذا الخليط الكبير من حكايات الآلهة تعوزه وجهة نظر مشتركة اعوازاً تاماً .

وليس هناك ما هو اكثر ضلالاً (ولا اكثر شيوعاً) من تأويل الاساطير تأويلاً جزئياً متقطعاً ، مبنياً على افتراض ضمني بأن القدماء اشغلتهم مشاكل كمشاكلنا ، وان اساطيرهم تمثل طريقة جميلة ، وإن ينقصها النضج ، لحلها . ولذا فقد حاولنا في فصلنا الاول ان نثبت ان افتراضاً كهذا يتجاهل الهوة التي تفصل بين عاداتنا الفكرية وأساليبنا في تجربة الحياة ، وبينها في الحضارات القديمة ، حتى في الحالات التي يجابه الانسان فيها مشكلات دائمة : كمشكلة الانسان في الطبيعة ، أو مشكلة القدر ، أو مشكلة الموت . لقد حاولنا ان نشق طريقاً الى هذا العالم الغريب ، عالم الفكر الميثوبي – صانع الاساطير –

وان نحلل منطقه الخاص به ، وطبيعته العاطفية والتخيلية. فاذا وجد القارىء ان هذا الفصل اصعب فصول الكتاب ، فلعله يؤثر ان يقرأه بعد قراءة اقسام الكتاب الرئيسية، حيث يجد وصفاً مجسماً لأساطير ومعتقدات المصريين والبابليين.

وقد أوضحنا في الفصل الأخير كيف قلل العبرانيون العنصر الاسطوري في دينهم إلى الحد الأدنى ، وكيف استنبط الاغريق الفكر النقدي من الفكر الميثوبي. وقد حدا هذا الفصل ببعض مراجعي طبعتنا الامريكية، الى الاعتقاد الخاطىء بأننا نمجّد العقلانية ، او اننا نساوي الدين بالغيبيات ؛ ولذا نود أن نقول هنا مؤكدين إننا على وعي تام بالوظيفة الخلاقة التي تقوم الاسطورة بها كطاقة حضارية حية، وأنها تغذي بأقدار متفاوتة كل فكر ديني او ميتافيزيقي. وعلى كل، يجب أن يتضح للقارىء أننا لم ننظر الى الاسطورة خلال بحثنا هذا كله إلاّ كشيء عظيم الجدّ والخطورة .

في نهاية الكتاب وضعنا «ملاحظات» ترجع المحترفين من القراء إلى مصادرنا، و «مطالعات مختارة» لغير المطلعين سابقاً على موضوعنا. اما ترجمات النصوص القديمة، فقد قام بها مؤلف كل فصل بنفسه، إلا في الامكنة التي نشير اليها في الملاحظات . غير أن السيدة هـ .ا. غرينويغن فرانكفورت هي التي اضطلعت بالترجمات الشعرية من السومرية والأكدية إلى الانكليزية في الفصل الخامس والسادس والسابع .

المدخل

بقلم هـ. و هـ. ا. فرانكفورت

الفصل الاول

الأسطورة والواقع

اذا بحثنا عن «الفكر التأملي» في سجلات الأقدمين ، اضطررنا الى الاعتراف بأن ليس في مدوّناتنا إلا النزر اليسير مما يستحق ان يدعى « فكراً » بمعنى الكلمة الدقيق . قليلة هي العبارات التي تنم عن التعليل المنظّم المتماسك وعن قوة الادراك الذي نقرنه بالتفكير . فالفكر في الشرق الادنى القديم يبدو ملفوفاً بالخيال، ونعتبره نحن مشوباً بالوهم والخرافة. غير ان الاقدمين ما كانوا ليعترفوا بامكان استخلاص أي شيء مجرد من الاشكال التخيلية المحسوسة التي خلّفوها لنا .

ويجب ان نذكر أن الفكر التأملي عندنا ايضاً، هو أقل الاشكال تنظيماً صلباً. فالتأمل طريقة حدسية من طرق الادراك ، تكاد تكون أقرب الى الرؤيا . ولكن هذا لا يعني انه مجرد انسراح طليق للذهن ، يتجاهل الواقع او يحاول التهرب من مشاكله . إن التأمل الفكري يسمو على التجربة، لا لسبب الا لأنه يحاول تفسير التجربة وتنظيمها وتوحيدها . ويدرك هذه الغاية بواسطة الفرضيات. فاذا استعملنا اللفظة بمعناها الاصلي، جاز لنا ان نقول ان التفكير التأملي يحاول وضع دعامة تحت فوضى التجربة تمكّنه من الكشف عن معالم بناء ما — معالم التنسيق ، والتماسك ، والمعنى ، التي هي فيه .

فالفكر التأملي اذن يتميز عن التأمل المجرد الكسول بأنه لا ينفلت ابداً من تجربة الحياة. قد « يبعد درجة واحدة » عن مشاكل التجربة ، ولكنه مرتبط بها ، لانه يحاول تفسيرها .

غير ان الفكر التأملي في عصرنا هذا يجد مجاله أضيق حدوداً مما كان عليه في اي عصر مضى. وذلك لأن لنا في العلم اداة اخرى لتأويل التجربة، وهي أداة حققت العجائب وبقيت فيها فتنة لنا . لن نسمح للفكر التأملي ، في اي حال من الاحوال، بالتجاوز على رقعة العلم المقدسة. إننا نمنعه عن اقتحام حدود الواقع الذي يمكن اثباته ، ولن نخوّل له من الكرامة اكثر من كرامة وضع الفرضيات حتى في الحقول التي يسمح له فيها ببعض المجال .

أين إذن للفكر التأملي أن يجول اليوم؟ ان همه الاول هو الانسان—طبيعته ومشكلاته، قِيَمُه ومصيره. لأن الانسان لا يُفلح نهائياً في جعل نفسه موضوعاً علمياً لنفسه. وحاجته للسمو على فوضى التجارب والحقائق المتناقضة تؤدي به إلى البحث عن فرضية ميتافيزيقية قد توضح له مشاكله الملحة. فالانسان ، إذا ما تناول موضوع « ذاته » ، لن يحيد عن التأمل – حتى في يومنا هذا .

* * *

عندما نولي وجهنا شطر الشرق الأدنى في البحث عن جهود كهذه ، تتبين لنا حقيقتان مترابطتان. اولاً، نجد أن التأمل كانت له امكانيات للنمو والتطور لا حصر لها ؛ فهو لم يحدده بحث علمي (اي منظم) عن الحقيقة . وثانياً ، نلاحظ أن مملكة الطبيعة ومملكة الانسان لم تكن الواحدة فيهما تتميز عن الأخرى .

كان الاقدمون ، كمتوحشي اليوم ، يرون الانسان دائماً كجزء من المجتمع، والمجتمع كشيء مثبت في الطبيعة، معتمد على قوى كونية. فهم لم يروا الطبيعة والانسان واقفين يجابه الواحد الآخر . ولذا لم تكن ثمة حاجة لفهمها باساليب مختلفة للمعرفة. بل اننا سنرى في مجرى هذا الكتاب ان الظواهر الطبيعية كان

ينظر فيها كأنها تجارب انسانية، وان التجارب الانسانية كان ينظر فيها كأنها حوادث كونية . وفي هذا تميز بيننا وبين الشعوب القديمة في غاية الخطورة في بحثنا .

فالفرق الأساسي بين موقف الانسان الحديث وموقف الانسان القديم من حيث العالم المحيط بهما هو هذا : عند الانسان العلمي ، يشار الى عالم الظواهر عادة بـ « هو » . بينما يشار اليه عند الانسان القديم – وكذلك البدائي – بـ« أنتَ ».

وهذا التشكيل يتعدى التأويلات « الروحانيـــة » او « الشخصانية » المألوفة بكثير . بل انه يكشف عن نواحي العجز في هذه النظريات المقبولة عموماً. لان العلاقة بين « أنا » « وأنت » هي علاقة الصنف بالصنف عينه ». وأفضل طريقة لتفسير صفتها الفذة هي مقارنتها باسلوبين آخرين من أساليب الادراك : العلاقة بين الذات والموضوع ، والعلاقة القائمة عندما « أفهم » أنا ، كائناً حياً آخر .

ان ترابط « الذات والموضوع » هو بالطبع أساس التفكير العلمي كله : وهو الأمر الوحيد الذي يجعل المعرفة العلمية ممكنة. أما اسلوب الادراك الثاني فهو المعرفة المباشرة الغريبة التي نكتسبها عندما «نفهم» كائناً يواجهنا – كأن نفهم خوفه او غضبه . وهذا الضرب من المعرفة ، بهذه المناسبة ، لنا الشرف ان نشارك فيه الحيوانات .

والفرق بين علاقة أل « أنا وأنت » وبـــين العلاقتين الاخريين هو كما يلي : عندما يعين الانسان هوية شيء ما، فهو فعال . ولكن عندما «يفهم» الانسان او الحيوان رفيقاً له، فهو جوهرياً منفعل، مهما نجم عنه من فعل فيما بعد. لانه في اول الأمر انما يتسلم انطباعاً : ولذلك فان هذا اللون من المعرفــة مباشر ، عاطفي ، لا ينطق عن نفسه. بينما المعرفة الذهنية على العكس: تكاد تخلو من العاطفة ، وتنطق عن نفسها .

أما معرفة الـ « أنا » بالـ « أنت » ، فتتراوح بين الادراك الفعّـــال وبين

«تسلـّم الانطباع» المنفعل ؛ بين الذهني وبين العاطفي ؛ وبين المعبّر عن نفسه وبين غير المعبّر عن نفسه . فقد يكون الـ « أنت » من قبيل المشكل ، ولكنه على شيء من الشفافية . فالـ « أنت » أمر حي تحسّ بوجوده ، يمكن لخواصه وامكانياته أن تنطق عن نفسها بعض الشيء – لا نتيجة لبحث فعّال ، بل لأن « الأنت » ، كأمر موجود ، يكشف عن نفسه .

ثم أن هناك فرقاً مهماً آخر. إن الشيء ، الـ « هو » يمكن دائماً ان يقرن علمياً بأشياء اخرى ، وأن يبدو جزءاً من مجموعة او سلسلة . وعلى هذا النحو يصرّ العلم على رؤية الـ « هو ». ولهذا يستطيع العلم ان يتفهم الأشياء والحوادث إذ تتحكم بها قوانين عامّة تجعل في المقدور التنبؤ بسلوكها في ظروف معطاة. بيد أن « الأنت » فريد فذ . إن «للأنت» شخصية الفرد التي لا سابقة لها ولا موازي ، ولا يمكن التنبؤ بها ؛ إنها وجود لا يُعرف إلا بمقدار ما يكشف عن نفسه. و « الأنت » ، فضلاً عن ذلك، ليس مجرد موضوع للتأمل والفهم، بل ان الانسان يجرّبه عاطفياً شاعراً بعلاقة حركية متبادلة. ولهذه الأسباب نجد تبريراً لقول كرولي: « ليس للانسان البدائي إلا اسلوب واحد للتفكير، واسلوب واحد للتعبير ، واسلوب واحد للكلام – الاسلوب الشخصي . » وهذا ليس معناه (كما يحسب الكثيرون) أن الانسان البدائي، حين يحاول تفسير الظواهر الطبيعية، يغدق على عالم الجماد صفات انسانية . ان الانسان البدائي لا يعرف عالماً جماداً ابداً . ولهذا السبب عينه، لا « يشخّص » ظواهر الجماد ، ولا يملأ عالماً فارغاً بأشباح الموتى ، كما تريدنا « الروحانية » أن نعتقد .

فالعالم لا يبدو للانسان البدائي جماداً او فارغاً، بل زاخراً بالحياة: والحياة فردية، في الأنسان والحيوان والنبات ، وفي كل ظاهرة تجابه الانسان – في قصف الرعد ، في الظل المفاجىء، في الفراغ المجهول الرهيب في الغابة ، في الحجر الذي يؤذيه فجأة عندما يعثر به وهو منهمك بالقنص. ففي أي لحظة، قد تواجهه ظاهرة طبيعية ، لا ک «هو» بل ک « أنت » . وفي مثل هـذه المجابهة يكشف «الأنت» عن فرديته ، وصفاته ، وارادته . ان « الأنت » لا يتأمل فيه هذا

الانسان بانفصال ذهني ، بل يجرّبه كحياةٍ تواجه حياة ، شاغـلاً كل قدرة وموهبة في الانسان بعلاقة متبادلة. وهذه التجربة تجعل الافكار ، وكذلك الأفعال والمشاعر ، امراً ثانوياً .

* * *

همنا الاول هنا هو الفكر. ومن المحتمل أن الأقدمين ادركوا بعض المشاكل الذهنية وتساءلوا « لماذا » و «كيف» و « من أين » و « إلى أين » . مع ذلك ، ليس لنا أن نتوقع العثور في سجلات الشرق الأدنى القديمة، على اي تأمل مصاغ في شكلٍ ذهني كالذي نعرفه اليوم، والذي يفترض سَبْقاً وجود خطة منطقية دقيقة ، حتى عند محاولته السموّ عليها . فقد رأينا أن الفكر في هذا الشرق القديم لا يعمل مستقلاً بذاته فالانسان بأجمعه يجابه «الأنت» حياً في الطبيعة، والانسان بأجمعه — العاطفي والتخيُّلي والذهني معاً — يعبّر عن هذه التجربة . وكل تجربة « للأنت » فردية جداً . بل إن الانسان المبكّر ينظر إلى الوقائع كحوادث فردية. ولن يدرك هذه الحوادث او يفسرها إلاّ كحركة، فلا يضعها بالضرورة إلاّ في قالب قصة . وبعبـارة أخرى ، كان الاقدمون يقصّون الاساطير عوضاً عن القيام بالتحليل والاستنتاج. فنحن مثلاً قد نفسّر هطول الأمطار بعد جدب طويل بأن ظروفاً مناخيّة توفرت ، وأدّت الى المطر. أما البابليون فكانوا ينظرون إلى مثل هذه الحقائق فيشعرون بأنها وساطة من الطير العملاقي « إمدوغود» ، إذ جاء لانقاذهم. فكسا السماء بما في جناحيه من سحب الزوابع السوداء ، والتهم « ثور السماء » الذي كان قد أحرق الزرع بانفاسه الملتهبة .

وإذ جاء الاقدمون باسطورة كهذه ، لم يكن قصدهم تسليـة السامعين . كما انهم لم يبحثوا ، بطريقة موضوعية لا يشوبهـا الغرض ، عن تأويل مفهوم للظواهر الطبيعية . لقد كانوا يسردون حوادث هم جزء منها قد تهدد حياتهم نفسها. فكانوا يشعرون شعوراً مباشراً بالصراع بين قوتين ، الواحدة تعـادي الحصاد الذي يعتمدون عليه، والأخرى رهيبة ولكنها كريمة : فجاءتهم الزوبعة

الرعدية في اللحظة الأخيرة وانقذتهم ، بأن هزمت الحل وقضت عليه .

عندما نلقى هذه الصور في الفن والأدب نجد انها قد غدت صوراً تقليدية ، ولكن ما من ريب في انها رؤيت في الأصل كوحي هو جزء من التجربة نفسها. انها من نتاج الخيـــال ، ولكنها ليست مجرد وهم . فضروري جداً أن نميز الاسطورة الاصيلة عن أقاصيص الأقدمين ، وروايات «الساغا» ، والخرافات ، وحكايات الجنيات . قد تكون في كل من هذه عنـاصر اسطورية ، وقد نجد من يوسّع وينمق الاساطير بخيال لعوب الى ان تمسي مجرد أقاصيص. غير ان الاسطورة الحقيقة تقدم صورها وابطالها الخياليين ، لا بعبث من الوهم ، بل بثقة غلاّبة. إنها تديم لنا الكشف عن « أنت » .

فالتصوير الشعري الذي في الاسطورة ، اذن ليس مجرد سرد لقصة رمزية . ان هو إلا ثوب اختاره البدائي بعناية للفكر المجرد . فالصور لا يمكن فصلها عن الفكر : انها تمثل الشكل الذي اصبحت التجربة فيه واعية بذاتها .

ولذلك يجب أن نأخذ الاسطورة بعين الجد لانها تكشف عن حقيقة مهمة ، وإن يتعذر إثباتها – حقيقة لنا ان ندعوها حقيقة ميتافيزيقية . ولكن ليس للاسطورة وضوح النص النظري وعموميته . إنها مجسدة محسوسة ، وانتدّع ان صدقها لا يمكن الطعن فيه . وهي تطالب المؤمن بالاعتراف بهـــا ، وإزاء المتشكك لا تحاول تبرير نفسها .

وتتجلى الناحية اللاعقلية في الاسطورة بوجه خاص عندما تتذكر أن الاقدمين لم يكتفوا بسرد اساطيرهم كأقاصيص تحمل الاخبار ، بل مثلوها ورووها قائلين ان فيها قوة خاصة تتنشط بالإلقاء الجهوري .

وخير مثل معروف على التمثيل الدرامي للاسطورة ، تناول القربان المقدس. وهناك مثل آخر نجده في ارض بابل. ففي كل احتفال برأس السنة كان البابليون يعيدون تمثيل انتصار مَرْدوك على قوى الفوضى في أول أيام السنة الجديدة ، عندما خلقت الدنيا. فكانوا ينشدون في هذا الاحتفال الحولي « ملحمة الخليقة » .

ومن الواضح ان البابليين لم ينظروا الى قصتهم عن الخليقة كما ننظر نحن الى نظرية لابلاس ، مثلاً ، كتقرير يرضى به العقل عن صيرورة الدنيا . لأن الانسان القديم لم يفكر في جواب معين . لقد انكشف له جواب معيّن في اثناء علاقة متبادلة بينه وبين الطبيعة . فاذا كان هناك سؤال قد أجيب عليه، فقد اشترك الانسان في الجواب مع « الأنت » الذي كشف عن نفسه . ولهذا فقد أحس الانسان أن من الحكمة ، عند تحول الفصول كل سنة، أن يعلن على الملأ المعرفة التي يشارك فيها قوى الطبيعة، لكي يورطها ثانية في حقيقة تلك المعرفة، وهي حقيقة عظيمة الفعل والأثر .

في وسعنا إذن أن نلخص خواصّ الاسطورة المعقدة بالكلمات التاليـــة : الاسطورة ضرب من الشعر يسمو على الشعر باعلانه عن حقيقة مـــا ؛ ضرب من التعليل العقلي يسمو على التعليل بانه يبغي احداث الحقيقة التي يعلن عنها ؛ ضرب من الفعل، او المسلكة المراسيمية، لا يجد تحقيقه بالفعل نفسه ، ولكن عليه أن يعلن ويوسّع شكلاً شعرياً من اشكال الحقيقة .

* * *

وهنا يتضح السبب في قولنا في مطلع هذا الفصل بان بحثنا عن الفكر التأملي في الشرق الادنى القديم قد يؤدي بنا الى نتائج سلبية . فالانفصال الذهني في البحث معدوم بالمرة . ولكن رغم ذلك قد يحدث التأمل ، ضمن اطار الفكر الميثوبي (*) . فحتى الانسان المبكّر ، إذا اشتبكت عليه آنيّة أحاسيسه ، ادرك ان هناك مشاكل تتعدى الظواهر المجردة . لقد أحس بمشكلة الأصـــل ومشكلة الغاية ، غاية الوجود . وادرك ان هناك نظاماً للعدل لا تراه العين ، ترعاه عاداته وعرفه وتقاليده ، وقرن هذا النظام المحجوب بالنظام المرئيّ، بما فيه من تعاقب الليل والنهار ، والفصول والسنين ، وهو النظام الذي اتضح

(*) آثرنا تعريب هذه الكلمة التي نحتهـــا المؤلف من كلمتين اغريقيتين ، ومعناها « صانع الاساطير » (Mythopeic) (المترجم)

له ان الشمس تبقي عليه. وقد اعمل الانسان الاول ذهنه ايضاً في هَيَراركية(*) القوى المتبـــاينة التي تبيّنها في الطبيعة . ففي علم اللاهوت المفيسي الذي سيبحث في الفصل الثاني ، استخلص المصريون في احدى الفترات ، من التعدّد ، الإلهي فكرة توحيدية حقة ، وجعلوا من الخليقة فكرة روحية . ومـع ذلك ، فقد كانوا ينطقون بلغة الاسطورة. فالتعالم التي في سجلات كهذه يمكن تسميتها « تأملية » اعترافاً بمقصدها ، ان لم يكن بأدائها .

ولكي نضرب مثلاً على ذلك ، لنستبق زملاءنا ونفحص بضعة اجوبة مختلفة قد يعطي كل منها جوابـــاً للسؤال عن كيفيـــة تكوين العالم . فبعض البدائيين المعاصرين ، الشِلوك (*) ، ولهم صلة من نواح عديدة بقدماء المصريين ، يردون على هذا السؤال بالجواب التالي: « في البدء كان جو-اوك الخالق الاكبر ، وقد خلق بقرة بيضاء كبيرة خرجت من مياه النيل ، واسمها ديونك آدوك . فولدت البقرة البيضاء طفلاً ذكراً ارضعته ودعته كولا . » [1] نستطيع القول عن مثل هذه القصة (وهناك الكثيرات مثلها) انه يبدو ان كل شكل بوصف الوجود فيه كحَدَثٍ ويُصوّر ما فيه تصويراً مجسداً ، يقتنع السائل به . فلا اثر هنا للفكر التأملي . إن هنا ، بدلاً من ذلـك ، رؤية مباشرة : مجسدة ، لا منطقية ، مأخوذة على علاتها .

ونحن نتقدم خطوة اخرى إذا تصورنا الخليقـــة ، لا على نحو خيـــالي محض ، بل على نحو يشبه الظروف الانسانية . فتُرى الخليقة كميلاد . وأبسط شكل لذلك هو افتراض وجود اثنين أوّلين هما والدا كل ما في الوجود. ويظهر

(*) تعريب Hierachy الاغريقية : نظام درجات الملائكة ، وقياساً عليه ، نظـــام درجات الكهنوت ، او السلطة الدينية . (المترجم)

(*) الشلوك قبيلة تتصف بالبأس والشكيمة تقطن على الضفة اليسرى من النيل الابيض وهي مستوطنة ويقدر عدد افرادها بخمسين الف نسمة وتعيش حول فاشورة في مساحة تبعد عـــن شمالها وجنوبها بمقدار ٢٠٠ كم . (المراجع)

ان هذين الاثنين كانا عند المصريين ، كما عند الإغريق والمعوريين(*) ، هما الأرض والسماء .

والخطوة التالية ، وهي خطوة ستوجهنا هذه المرة نحو الفكر التأملي ، يخطوها الانسان عندما يرى الخليقة كفعل احد الوالدين. فلعله يراها كميلاد من من « ام كبرى » هي إلهة كما في بلاد اليونان ، او من المردة كما في بلاد بابل . وقد يرى الخليقة كفعل أتاه ذكر . ففي مصر مثلاً برز الإله « آتوم » ، دون عون من أحد، من المياه الاولى وبدأ خلق الكون من الهيولى بان استولد نفسه اول زوج من الآلهة .

أقاصيص الخليقة هذه كلها تبقينا في عالم الاسطورة،رغم اننا نلمح شيئاً من التأمل فيها . غير اننا ندخل عالم الفكر التأملي – وان يكن فكراً تأملياً ميثوبياً – عندما يقال أن « آتوم » كان الخالق ؛ وان ولديه الأكبرين كانا « شو » و « تفنوت » ، الهواء والرطوبة ؛ وان ولديهما « جب » و « نوت » ، الارض والسماء ؛ وان اولاد هؤلاء كانوا الآلهة الأربعة في حوليّة اوزيرس التي يقرن فيها المجتمع(إذ كان اوزيرس الملك الميت والإله معاً) بالقوى الكونية . ففي قصة الخليقة هذه نجد نظاماً كونياً واضحاً هو نتيجة للتأمل .

وليس هذا بمثل منفرد شاذ في مصر. ففوضى الكون نفسها غدت موضوعاً للتأمل . فزعموا ان المياه الاولى كانت مأوى ثمانية مخلوقات غريبة ، أربع ضفادع وأربع أفاعٍ ، ذكور واناث ، ولدت « آتوم » الإله الشمس والخالق. وهذه الثمانية، هذه الـ « اغدواد » ، لم تكن جزءاً من النظام المخلوق ، بل من الهيولى نفسها ، كما يدل اسمها . فكان الزوج الأول « نون » و « ناوْنيت » ، وهما « البحر » الأول العديم الشكل و « المادة » الأولى . وكان الزوج الثاني « حوح » و « حاوْحِيت » ، وهما « اللامحدود » و « اللامتناهي » . والثالث « كوك » و « كاوكِيتْ » ، الظلام » و « العتمة » ، والرابع : « آمون »

(*) المعوريون هم سكان جزيرة نيوزلنده الاصليون (الراجع) .

و « آمونت » ، « الخفي » و « المحجوب » ، ولعلها الريح . لان الريح «تهب اينما تشاء، تسمع صوتها ولكنك لا تعرف من اين تجيء وإلى اين تذهب » (انجيل يوحنا ، ٣ : ٨) . لا ريب أن هذا فكر تأملي في قناع اسطوري .

ونجد الفكر التأملي ايضاً في ارض بابل، حيث لا تُرى الهيولى كـ «أغدواد» صديقٍ متعاون يلد الخالق ، الشمس بل كعدو للحياة والنظام . فبعد ان ولدت الأمُ الكبرى « تعامَتْ » مواليد لا يعدون ، من ضمنهم الآلهة ، اثار هؤلاء الآلهة حرباً حاسمة بارشاد من مردوك تغلبوا فيها على « تعامَت » وقضوا عليها. ومنها بني الكون الموجود لقد جعل البابليون ذلك الصراع كامناً في أساس الوجود .

ففي انحاء الشرق الادنى القديم ، إذن ، نرى الفكر التأملي في شكل الاسطورة . وقد رأينا كيف أن موقف الانسان المبكر من ظواهر الطبيعة يفسر الشكل الميثوبي للفكر. ولكن لكي نفهم خواصه فهماً أعمق ، علينا أن نتناول الشكل الذي يتخذه الفكر ببحث مفصّل اكثر .

منطق الفكر الميثوبي

لقد جهدنا حتى الآن في اثبات أن الافكار لدى الانسان البدائي ليست مستقلة بذاتها، وأنها مشمولة بموقف غريب من عالم الظواهر دعوناه مجابهة الحياة بالحياة ولسوف نرى أن تصنيفنا للأحكام الذهنية نادراً ما ينطبق على تعقيدات التخمين والإرادة التي يتألف منها الفكر الميثوبي . ومع ذلك، فان كلمة « منطق » كما استعملناها لها ما يبررها . لقد كان الاقدمون يعبرون عن « فكرهم العاطفي» (كما يجوز لنا أن نسميه) بلغة السبب والنتيجة ، وفسّروا الظواهر بلغة الزمان والمكان والعدد . وهذا النحو من التعليل اقرب إلينا مما يظن البعض. لقد كان في وسعهم أن يعللوا منطقياً ، ولكنهم نادراً ما أرادوا ذلك . لأن الانفصال الذي يحتمه الموقف الذهني المجرد ، لا يتفق وتجربتهم

للواقع تجربة عميقة. والبحاثون الذين يبرهنون باسهاب على أن للانسان البدائي اسلوباً للتفكير سابقا للمنطق، قد يشيرون إلى ممارساته السحرية أو الدينية، ناسين انهم بذلك يطبقون تصنيفاً فلسفياً، وضعه « كانْت »، لا على التعليل العقلي البحت، بل على أفعال شديدة العاطفية.

فاذا حاولنا تعريف تركيب الفكر الميثوبي ومقارنته بتركيب الفكر الحديث (اي العلمي) وجدنا أن الفروق بينهما ناجمة عن الموقف والمقصد العاطفيين، لا عما يسمّى بالعقلية الماقبل منطقية. فالتميز الأساسي في الفكر الحديث هو ما بين « الذاتي » و الموضوعي ». وقد بنى الفكر العلمي على هـذا التمييز خطة نقدية تحليلية، يعيد بها الظواهر الفردية شيئاً فشيئاً إلى أحداث نموذجية خاضعة لقوانين كونية. وبذلك يخلق هوةً في اتساع مستمر بين إحساسنا بهذه الظواهر وبين الفِكَر التي تمكّننا من فهمها. فترى الشمس تطلع وتغيب، غير أننا نفكر في حركة الأرض حول الشمس. نرى الألوان، غير اننا نصفها بأنها أطوال موجية. نحلم بقريب ميّت، غير أننا نقول إن رؤيانا الواضحة من نتاج عقلنا اللاواعي. وحتى لو عجز أحدنا عن اثبات صدق هذه الآراء العلمية التي تكاد لا تُصَدَّق، فانه يأخذ بها، لعلمه ان بالامكان ان نثبت أن فيها مقداراً من الموضوعية اكثر مما في انطباعاتنا الحسية. ولكن ليس في آنيّة التجربة البدائية اي مجال لمثل هذا التحليل النقدي لادراكاتنا. إن الانسان البدائي يعجز عن الانسحاب من حضرة الظواهر، لأنها تكشف له عن نفسها على النحو الذي وصفناه. ولذا فإن التميز بين الذاتي والموضوعي لن يعني له اي شيء مطلقاً.

ولن يعني لهاي شيء كذلك مقابلتنا بين الحقيقة والمظهر. فكل ما يقوى على الفعل في النفس، او الشعور، او الارادة، يثبت بذلك الفعل حقيقته التي لا مراء فيها. فليس هناك، مثلاً اي داع لاعتبار الأحلام أقل حقيقة من احاسيس اليقظة. بل بالعكس، غالباً ما تفعل الأحلام في المرء فعلاً اشد بكثير من فعل حوادث الحياة اليومية المبتذلة، فتبدو أعظم، لا أقلّ شأناً من

الاحاسيس المألوفة . والبابليون ، كالاغريق ، كانوا ينشدون هدى الآلهة بأن يقضوا الليل في مكان مقدس أملاً في وحي ينزل عليهم في الحلم. وهناك فراعنة أيضاً قالوا في سجلاتهم إن بعض ما قاموا به من أعمال حثتهم عليه الأحلام . والهَلْوَسة لديهم أيضاً حقيقية . فنجد في التواريخ الرسمية لأسَرحَدّون ملك بلاد آشور[٢] ذِكْرَ الغيلان - أفاعٍ كل منها ذات رأسين، ومخلوقات خضراء مجنحة - رآها الجنود المرهقون وهم في أشق مرحلة من مراحل سيرهم الطويل، في صحراء سيناء القاحلة والاغريق رأوا شبح سهل مراثون يطلع عليهم في اثناء معركتهم الدامية مع الفرس . أما من حيث الغيلان ، فان المصريين في المملكة الوسطى كانوا يرهبون الصحراء بقدر ما يرهبها احفادهم اليوم، فصوّروا التنّين والعفاريت والمردة بين الغزلان والثعالب وغيرها من حيوانات الفلاة ، واضعين الفئتين على قدم المساواة .

وكما لم يكن هناك اي تمييز محدد بين الاحلام والاوهام وبين الرؤية العادية، لم يكن هناك اي تمييز محدد بين الاحياء والاموات. فكان استمرار حياة الموتى وعلاقتهم بالناس امراً مسلماً به، لان الموتى جزء من الحقيقة التي لا شك فيها حقيقة ألم الانسان أو توقعه ، أو سخطه. « ان المقدرة على التأثير» في الفكر الميثوبي تعني « الكينونة » .

وتُفهم الرموز على النحو نفسه . فالبدائي يستخدم الرموز بالكثرة التي نستخدمها نحن بها. ولكنه لا يستطيع ان يتصور أنها ترمز الى الآلهة او القوى، وأنها في الوقت نفسه منفصلة عنها، بقدر ما يعجز عن اعتبار اي علاقة اكيدة في ذهنه - كالشبه بين شيئين - بانها تربط بين الشيئين المتشابهين ، ولكنها منفصلة عنها. ولذا يلتئم الرمز والمرموز اليه معاً، كما يلتئم الشيئان المشبّهان بحيث يغدو الواحد بديل الآخر .

وعلى هذا الغرار ففي وسعنا ان نفسّر تلك الاستعارة الذهنية الغريبة المسماة بـ « الجزء بدل الكل » . فيمكن للاسم، او خصلة الشعر ، او الظل ، أن يعد بديلاً للانسان ، لأن البدائي قد يشعر في أية لحظة ان خصلة الشعر

او الظل مترع بحضرة الانسان نفسه . وقد يجابهه بـ « أنتَ » يحمل تقاطيع وجه ذلك الانسان .

ومن الامثال على التئام الرمز والمرموز اليه ، معاملة اسم الشخص كجزء جوهري منه - كأنه بديل له . فلدينا عدد من الاقداح الفخارية الكبيرة نقش عليها ملوك «المملكة الوسطى» المصريون اسماء القبائل المعادية لهم في فلسطين، وليبيا ، والنوبة ، واسماء حكامها ، واسماء بعض المتمردين المصريين . كانت هذه الاقداح تحطم في احتفال ديني مهيب ، قد يقام اثناء جنازة سلف الملك. والغاية من هذا الطقس مذكورة بصراحة : انها الدعوة بالموت على هؤلاء الاعداء كلهم - لانهم بعيدون عن قبضة الفرعون . غير أننا اذا دعونا تحطيم الاقداح طقساً رمزياً، فاتنا مغزاه. فقد كان المصريون يشعرون انهم يلحقون بأعدائهم أذىً حقيقياً حين يحطمون اسماءهم . فيضيفون بعد اسمـــاء الخصوم ، الذين يعددونهم ويدعون عليهم بالموت ، عبارات كهذه : «كل فكر مؤذٍ وكل كلام مؤذ وكل احلام مؤذية وكل خطط مؤذية وكل صراع مؤذٍ » الخ . فكتابة هذه الامور على الاقداح التي ستحطَّم تنال ، في اعتقادهم ، من قدرتها الفعلية على ايذاء الملك او تقليص سلطانه .

ان بين الفعل وبين الطقوس او التمثيل الرمزي ، بالنسبة الينا ، فرقـــاً جوهرياً . ولكن لم يكن لهذا التفريق أي معنى لدى الاقدمين . فاذ يصف « غوديا » حاكم مدينة لكش تأسيس احد الهياكل ، يقول في نَفَس واحد إنه صنع لبنة من طين، وطهّر المكان بالنار ، ومسح الرصيف بالزيت. وعندما يدّعي المصريون ان «اوزيرس» ويدعي البابليون ان « أُوانس » (*)، وهبهم مقومات حضارتهم ، فانهم يدخلون في هذه المقومات ، الصناعة والزراعـــة وكذلك الطقوس والمراسيم. ولكلتا الفعاليتين نفس القدر من الحقيقة. فلو سئل

(*) Oannes ولهذا الاسم سمة اغريقيـة ، فقد ورد لاول مرة في التاريخ الذي كتبه المؤرخ العراقي بيروسوس للملك السلوقي سلوقس الثاني سنة ٢٨٠ ق. م. ويتناول تاريخ بلاد وادي الرافدين (المراجع) .

البابلي، أعلى مهارة الفلاحين يعتمد نجاح الحصاد أم على التمثيل الصحيح لاعياد رأس السنة ؟ لوجد السؤال سخيفاً ، لأنه يعتقد أن النجاح لا بد له من الامرين معاً .

وكما ان ما هو خيالي يحسب موجوداً بالفعل، فان الصفات والفِكَر المجردة قد تتجسد ايضاً ، فاذا كان للمرء شجاعة او فصاحة ، فإنه يكاد يمتلك هاتين الصفتين كادتين يمكن سلبهما منه او مشاركته فيهما . كانت فكرة « العدل » في مصر تدعى « مَعات » . وكان فم الفرعون معبد « معات » . وتُشَخّص « مَعات » بإلهة، ولكن يقال في الوقت نفسه ان الآلهة « تحيا بالمعات » . وتمثل هذه الفكرة بشكل محسوس : إذ يقدم للآلهة في المراسيم اليومية تمثال الإلهة كغذاء لهم مع بقية ما يقدم من طعام وشراب . وهنا نلقى تناقض الفكر الميثولوجي . اذ رغم عدم اعترافه بالمادة الميتة ، ومجابهته لعالم كله حياة من اقصاه الى اقصاه، يعجز عن ترك مجال المحسوس المجسّد ، ويجعل من فِكَره حقائق موجودة بذاتها .

وخير مثال على هذا الانصراف إلى التجسيد : فكرة الموت البدائية . ليس الموت – كما هو لنا – فعل الاحتضار ومفارقة الحياة ، كما قد يقول القاموس . إنه ضرب من الحقيقة المجسدة . فنقرأ في « نصوص الاهرام المصرية » وصفاً لبداية الكون يقول :

قبل ان تتكون السماء ،
قبل ان يتكون الناس ،
قبل ان تولد الآلهة ،
قبل ان يتكون الموت ... [٣]

ويمثل هذه العبارات بالضبط يشفق الساقي « سيدوري » على غلغامش في الملحمة ، اذ يقول :

غلغامش ، اين رحت تجول ؟

إن الحياة التي تبحث عنها ، لن تجدها أبداً .
لأن الآلهة ، عندما خلقت الانسان ، جعلت
الموت نصيبه ، وأمسكت
بايديها عنه الحياة .

لاحظ اولاً أن الحياة تقابل الموت ، وهذا يؤكد على أن الحياة نفسها تعتبر بلا نهاية . وليس ما ينهيها إلا تدخل ظاهرة أخرى ، الموت . ثانياً ، علينا أن نلاحظ الصفة المجسدة المنسوبة الى الحياة في العبارة القائلة بان الآلهة امسكت الحياة عن الانسان بايديها . فاذا حسب القارىء أن العبارة كناية بيانية ، فليتذكر أن غلغامش هنا (مثل « آدابا » في اسطورة اخرى) قد وهب فرصة لكسب الحياة الأبدية بأن يأكل الحياة كمادة . ويرى غلغامش « نبتة الحياة » ، غير أن ثعباناً يسلبه اياها . وعندما يدخل « آدابا » السماء يُقدّم له خبز الحياة وماؤها ، غير انه يرفضها بنصيحة من الإله الحيّال « إنكي » . ففي كلتا الحالتين كان التناول من مادة مجسمة الحد الفاصل بين الموت والخلود .

* * *

سندخل هنا موضوع « السببية » ، ولها من الاهمية في الفكر الحديث ما للتمييز بين الذاتي والموضوعي . فاذا كان العلم ، كما قلنا آنفاً ، يعود بغوضى الأحاسيس إلى نظام تحدث فيه احداث نموذجية بموجب قوانين عامة ، فان أداة هذا التحويل من الفوضى الى النظام هي فرضية السببية . والفكر البدائي ، طبعاً ، يدرك العلاقة بين السبب والنتيجة ، ولكنه لن يدرك ما نراه من سببية تعمل كالقانون ، آليّاً ودونما اي هوى شخصي وذلك لأننا قد ابتعدنا كثيراً عن عالم التجربة المباشرة بحثاً عن الاسباب الحقيقية ، اي بحثاً عن الاسباب التي تؤدي دائماً الى النتيجة ذاتها في الظروف ذاتها . وعلينا ان نتذكر أن نيوتن اكتشف فكرة الجاذبية وقوانينها بدرسه ثلاث مجموعات من الظواهر لا يرى الناظر اليها المعتمد على حواسه فقط اية علاقة بينها : الاجسام الساقطة تلقائياً :

وحركات النجوم السيارة ، وتعاقب المد والجزر . ان الذهن البدائي اعجز من أن ينسحب كل هذا الانسحاب من الحقيقة المحسوسة ، كما أنه لن يقنع بأفكارنا . فاذا بحث عن السبب ، فانه يبحث عن الـ « مَن » لا عن الـ « كيف » . وما دام عالم الظواهر هو « أنتَ » مجابهاً الانسان ، فان الانسان القديم لن يتوقع وجود سنّة لا شخصية تنظم خطة الطبيعة . انه يبحث عن إرادة ذات غرض تأتي فعلاً معيناً . فاذا لم ترتفع الأنهر ، لم يقل إن قلة الامطار في الجبال النائية تفسر الكارثة . إذا لم يرتفع النهر ، فذلك لانه رفض ان يرتفع . لا بد أن النهر ، او الإله ، قد غضب على الناس المعتمدين على الفيضان . ومهما يكن من أمر ، فان النهر ، او الإله ، يريد أن يُفهم الناس شيئاً . ولذا ، فلا بد لهم من عملٍ يقومون به . ونحن نعلم أن دجلة لم يرتفع في إحدى السنين ، فذهب الملك « غوديا » الى المعبد ونام فيه ، فرأى حلماً أُخبر فيه بمعنى المَحْل في تلك السنة . وفي مصر ، حيث كانوا يحفظون سجلات سنوية لارتفاعات فيضان النيل منذ اقدم الازمنة التاريخية ، لم يتخلف الفرعون ، رغم ذلك ، عن تقديم الهبات والقرابين للنيل كلما حان ارتفاعه كل سنة . ويضيف الى هذه القرابين الملقاة في النهر وثيقة تنص في صيغة أمرٍ او عَقْد ، على التزامات النيل .

فنظريتنا السببية ، اذن ، لن تقنع الانسان البدائي ، لما في تأويلها من صفة لا شخصية . ولن تقنعه أيضاً ، لعموميتها . نحن نفهم الظواهر ، لا بما يجعلها شيئاً خاصاً فريداً ، بل بما يجعلها مظاهر قوانين عامة . بيد أن القانون العام لن يتصف كل حَدثٍ بما فيه من صفة فردية خاصة . وهذه الصفة الفردية الخاصة هي بالضبط ما يحس به الانسان القديم اكثر من أي شيء آخر . قد نقول نحن إن هناك نهجاً فزيولوجيا معينا يؤدي الى موت انسان ما . اما البدائي فيتساءل: لماذا يموت هذا الرجل هكذا في هذه اللحظة ؟ كل ما نستطيع ان نقوله نحن هو : اذا توفرت هذه الظروف فان الموت لا بد حاصل . أما هو فيريد أن يجد سبباً خاصاً فردياً كالحَدَث نفسه لتعليله . فالحدث لا يُحلّل ذهنيا ، بل يختبر بكل ما فيه من تعقيد وفردية ، ولا بد لهذين من اسباب مثلهما . فالموت اذن يُشاء .

وهكذا يتحول السؤال ثانية من « لماذا » الى « من » ولا يتحول الى « كيف ».

وتفسير الموت هذا كأمر يشاء يختلف عما قدمنا من تفسير قبل لحظة ، حين رأيناه مجسداً ومخلوقاً لغرض خاص. اننا نرى هنا: لاول مرة في هذه الفصول، تعدداً غريباً في النظر الى المشاكل يمتاز به الفكر الميثوبي. في ملحمة غلغامش كان الموت شيئاً محسوساً كذلك ، إذ يمكن اكتسابها عن طريق نبتة الحياة. والآن نجد نظرة اخرى الى الموت : انه يتسبب بالارادة . والتفسير الواحد لا ينفي الآخر، غير انهما من وجهة نظرنا، لا يتفقان اتفاقاً كلياً. إلا أن الانسان البدائي لن يعد هذا منا اعتراضاً وجيهاً. فبما أنه لا يعزل الحَدَث الواحد عما يصحبه من ظروف، فهو لن يطلب تفسيراً واحداً يعلل الموت في كل الحالات. فاذا اعتبر الموت بشيء من الانفصال الذهني حالة من حالات الكينونة، رآه البدائي كمادة توجد ضمناً في الاموات او الذين هم على وشك. واذا اعتُبر عاطفياً رآه فعلاً من افعال إرادة مناوئة .

ونجد هذه الثنائية نفسها في تأويل المرض او الخطيئة . فعندما يساق كبش الضحية إلى الصحراء محملاً بخطايا الجماعة ، من الجليّ ان هذه الخطايا تعتبر شيئاً محسوساً وتفسّر النصوص الطبية القديمة الحمى ، مثلاً ، بأنها تنجم عن دخول مواد « حارة » في جسم الانسان . فالفكر الميثوبي يجسّد الصفة ، ثم يؤوّل حدوثها تارة كسبب وتارة كنتيجة . ولكن الحرارة التي تسبّب الحمى قد يكون هناك عدو « شاءها » في المصاب بسحره ، او قد تلج جسمه على شكل روح شريرة .

والارواح الشريرة ما هي في الغالب إلا الشر نفسه مجسداً ومزوّداً بقوة إرادة . قد تُعيّن هذه الأرواح تعييناً مبهماً بانها « أرواح الموتى » ، ولكن هذا التأويل كثيراً ما يبدو توسعياً لا ضرورة له للفكرة الأصلية التي ان هي إلا تشخيص مبدئي للشر . وعملية التشخيص هذه ، بالطبع قد تشتد نشاطاً عندما يصبح الشر مركز الانتباه ويستثير المخيّلة . وعندها نجد مَرَدَةً لها

فردية بارزة ، كالمارد « لَمَشْتو » في بابل . والآلهة ايضاً انما تتكون على هذا النحو .

وقد نذهب الى أبعد من ذلك ونقول ان الآلهة ، عندما تُعد تجسداً للسلطان، عدا صفاتها الأخرى ، تفي بحاجة الانسان المبكر الى أسباب تفسّر عالم الظواهر . وأحياناً نتبين هذه الناحية من منشأ الآلهة حتى في الآلهة المعقدة التي ظهرت فيما بعد . فهناك دلائل بارزة ، مثلاً ، على ان الإلهة الكبرى « ايزيس » كانت في الأصل العرش مؤلّهاً . ونحن نعلم ان بعض الأفريقيين المعاصرين ، ممن تربطهم روابط وثيقة بقدماء المصريين ، يجعلون تنصيب الحاكم الجديد على العرش الفعل الأهم في مراسيم الوراثة . فالعرش شيء مقدس له صفات سحرية مشحونة بكل ما في الملكية من قوة غامضة . والأمير الذي يجلس عليه ينهض عنه ملكاً . ولذا يدعى العرش « ام » الملك . هنا وجد التشخيص نقطة بداية له : فتهيأ للعواطف مجرى ادى بدوره إلى توسيع الاسطورة . وعلى هذا المنوال ، غدت إيزيس « العرش الذي صنع الملك » ، « الام الكبرى » المتعلقة بابنها « حورُس » ، الوفية لزوجها اوزيرس رغم كل ما عانته – وهذه شخصية فتنت من الناس حتى غير المصريين ، وكان لها اتباع ، بعد انحطاط مصر ، في طول الامبراطورية الرومانية وعرضها .

غير ان عملية التشخيص لا تؤثر في موقف الانسان الا بقدر يسير . فإلهة السماء « نوت » كانت ، كإيزيس ، تعتبر إلهةً أمّاً رؤوماً . ولكن مصريي « المملكة الجديدة » رتّبوا أمر رقيّهم الى السماء دون الاشارة الى مشيئتها أو افعالها . فكانوا يرسمون شخص الإلهة بالحجم الطبيعي داخل توابيتهم ، ويضعون جثمان الميت بين ذراعيها ، فيضمنون صعود الميت الى السماء . لان الشبه مشاركة في الجوهريات ، ورسم « نوت » يلتئم مع الالهة المرسومة : اذن فالميت في تابوته يستريح في السماء !

وفي كل حالة ، حيث لا نرى نحن اكثر من اقترانات الفكر ، يجد الفكر الميثوبي علاقة سببية . فكل شَبَه ، أو كل تماس في المكان او الزمان ، يوجد

علاقة بين شيئين حادثين ، يمكّن البدائي من ان يرى في الواحد سبب التغيّر الطارىء على الآخر . وعلينا ان نذكر ان الفكر الميثوبي لا يتوخى من تفسيره تهيئة عملية مستمرة . انه يقبل وضعاً مبدئياً ووضعاً نهائياً لا يربط بينهما الا الاعتقاد ان الواحد نشأ عن الآخر . ولذلك نجد ، مثلاً ، ان المصريين القدماء و « الموريين » المعاصرين (في نيوزيلندة) ، يفسرون العلاقة بين السماء والارض على النحو التالي : كانت السماء في الاصل مضطجعة على الارض ، ثم فصلت عنها وارتفعت الى حيث هي الآن. اما في نيوزيلندة ،فقد رفع السماء الى مكانها ابنُ السماء والارض ، وأما في مصر فقد رفعها إله الهواء « شو »، ومكانه الآن بينهما. وترسم السماء كامرأة منحنية فوق الارض ، ممدودة الذراعين ، يسندها في مكانها الاله الطيب « شو » . وكل تغيّر يفسّره البدائي بقوله ان هناك حالتين مختلفتين ، انطلقت الواحدة من الاخرى ، دون الاصرار على عملية معينة مفهومة — اي ان التغيّر ما هو الا تحوّل ، أو خروج من حالة الى حالة . ونجد ان البدائي دائماً يلجأ الى مثل هذا القول لتعليل التغيّرات التي يراها ، ولا يطلب تفسيراً ابعد من ذلك . فهناك اسطورة تفسر لماذا اتخذت الشمس السماء لها مكاناً ، وهي التي اعتُبرت اول ملوك مصر ، فتقول ان الاله الشمس « رع » سئم البشر ، فأجلس نفسه على « نوت » إلهة السماء ، فحولت هذه نفسها الى بقرة هائلة تقف بأرجل أربع فوق الارض . ومنذ ذلك الحين بقيت الشمس في السماء .

ان ما في هذه القصة من لا منطقية طريفة يمنعنا عن أخذها بعين الجد . غير أننا نميل دائماً الى أخذ التفاسير بعين الجد اكثر مما نأخذ الوقائع المُفسَّرة بها . وفي هذا يخالفنا الانسان البدائي . انه يعلم ان الإله — الشمس كان يحكم مصر في غابر الزمن . وهو يعلم ايضاً ان الشمس الآن في السماء . وفي القصة الأولى عن علاقة السماء بالأرض ، يفسر لنا كيف اتفق للهواء « شو » ان يكون بين السماء والأرض . وفي القصة الأخيرة يفسر لنا كيف بلغت الشمس السماء ، ويأتي بالفكرة المشهورة القائلة بأن السماء بقرة . انه يجد في كل هذا لذة الشعور بأن

الطبيعية — سواء أشُخصت وجعل منها آلهة أم لا - تجابه الانسان القديم بوجود حي ، بـ « أنت » ذي مغزى ، وكان هذا بدوره يتعدى نطاق التعريف الفكري . ففي حالات كهذه نجعل لغتنا وتفكيرنا المرنين يلطفان ويعدّلان بعض الفكر بحيث تصبح ملائمة لحمل ما لدينا من عبء التعبير والمعنى . أما الفكر الميثوبي ، فكان بميله الى التجسيد يعبّر عن اللاعقلي لا على طريقتنا ، بل بالاعتراف بصواب عدد من المداخل الى المشكلة في آن واحد . فكان البابليون مثلا يعبدون قوة التوالد في الطبيعة في أشكال عدة : في الأمطار والزوابع الرعدية المفيدة ، يرونها كطير له رأس أسد ، وفي خصب الأرض ، يرونها كأفعى . أما في التماثيل والصلوات والطقوس فكانوا يمثلونها كإله في شكل بشري . وقد اعترف المصريون في أقدم الأزمنة بـ « حورس » ، احد ملوك السماء ، كإلههم الأكبر ، فتخيلوه كصقر عملاقي يرفرف بجناحين ممتدين فوق الأرض : سحبُ المغيبِ والمشرقِ الملونة صدرُه المرقط ، والشمس والقمر عيناه. ومع ذلك كانوا ينظرون الى الاله كإله الشمس أيضاً ؛ لأن الشمس ، وهي أبرز ما في السماء ، تعتبر بالطبع مظهراً من مظاهر الإله ، فتجابه الانسان بتلك الحضرة الإلهية نفسها التي يعبدها في الصقر الناشر جناحيه فوق الأرض . ويجب ألا نشك في أن الفكر الميثوبي يدرك تمام الادراك وحدة كل ظاهرة طبيعية يراها في هذه الازياء العديدة المتباينة . ففي تعدد صور الظواهر إنصافٌ لما فيها من تعقيد . غير ان خطة الفكر الميثوبي في التعبير عن الظاهرة الواحدة بصور عديدة موازية للنظرات المتباينة اليها ، تبعدنا ، بدلاً من أن تدنينا ، عن فرضيتنا السببية التي تحاول اكتشاف أسباب مماثلة للنتائج المماثلة في عالم الظواهر برمته .

إننا نلاحظ فروقاً مشابهة لهذه حين نترك موضوع « السببية » ونأتي الى موضوع «المكان» ، فكما ان الفكر الحديث يحاول ان يعين اسباباً ذات علاقات وظيفية معنوية بين الظواهر الطبيعية ، فانه يرينا بذلك صورة للمكان على انه نظام من العلاقات والوظائف ، فنحن نفترض ان المكان غير محدود ، مستمر ،

متجانس – وهذه صفات لا نعرفهـــا بمجرد الادراك الحسّي . ولكن الفكر البدائي يعجز عن استخلاص فكرة للمكان من تجربته للمكان . وهذه التجربة تتألف مما ندعوه بـ « الاقترانات الناعتة » . فالصور الذهنية للمكان لدى الانسان البدائي هي صور مظاهر محسوسة ، تشير الى مواقع لها لون عاطفي ، وقد تكون مسالمة أو معادية ، مألوفــة او غريبة . وخارج نطاق التجربة الفردية تشعر الجماعة بوجود أحداث كونية معينة تضفي على بعض أجزاء المكان معاني خاصة . فالنهار والليل يقرنان الشرق والغرب بالحياة والموت .

وقد ينمو الفكر التأملي ويتطور حين يتناول المناطق التي لا تدركها التجارب الحسية المباشرة ، كالسموات مثلا ، أو العالم السفلي . كما نرى في علم التنجيم في بلاد وادي الرافدين الذي أنمى نظاماً واسعاً من العلاقة والترابط بين الاجرام السماوية والاحداث الفضائية وبين المواقع الأرضية . وهكذا قد لا يقل الفكر الميثوبي نجاحاً عن الفكر الحديث في ايجاد نظام فضائي مكاني منسّق ، الا ان هذا النظام لا يقرر بالمقاييس الموضوعية ،بل بادراك عاطفي حسّي للقيم . وهنا نقدم مثلا سنأتي عليه ثانية في الفصول التالية وهو دليل عجيب على التأمل القديم ، ليوضح لنــــا مبلغ اهمية هذا النهج البدائي في تقرير نظرة الاقدمين الى الفضاء .

كان المصريون يقولون إن الخالق خرج من مياه الهيولى ، وأقــام رابية صغيرة من اليابسة يقف عليها. هذه الرابية الأولى ، التي بدأت الخليقة عليها ، اتفق العرف على انها في معبد الشمس في هليوبوليس ، إذ يعتبر معظم المصريين الإله الشمس خالق الكون . ومع ذلك فان قُدس الأقداس في كل معبد له من القدسية ما لغيره ، وكل إله – بمجرد الاعتراف بالوهته – منبع لقوة الخلق . ولذلك فان لكل قدس اقداس ، في طول البلاد وعرضها ، أن تكون الرابية الاولى فيه . فنرى ان معبد « فيلاي Philæ» المشيد في القرن الرابع قبل الميلاد ،يقال عنه : « تكوّن هذا (المعبد) قبل ان يتكون اي شيء آخر في الدنيا ، والأرض ما زالت في كثيف الظلام .» وادعت معابد أخرى الادعاء نفسه :

وكانت اسماء المعابد الكبرى في ممفيس وطيبه وهرمنثيس ، تنص صراحة على انها « الرابيــة الالهية الأولى » او ما شابه ذلك من الأوصاف . فلكل حرم صفة القدسية الأصلية التي لا بد منها ، لانهم كانوا يعتقدون ، حالما يؤسسون معبداً جديداً ، ان امكانيــة القدسية في موقع البناء قد تحققت وكشفت عن نفسها . وقد عبروا تعبيراً معمارياً عن فكرة الرابية الاولى ، فكان المرء يرقى بضع درجات أو يصعد مرتفعاً عند كل مدخل يؤدي من الصحن او القاعة إلى قدس الأقداس ، الذي كان مشيداً بارتفاع اعلى من مستوى المدخل .

ولكن هذا الالتئام بين المعابد والرابيةالاولى لا يوضح لنا كل ما للموقــع المقدس من معنى وخطورة بالنسبة لقدماء المصريين . لقد جعلت القبور الملكية ايضاً مطابقة للرابية الاولى . فالموتى ، ولا سيما الملوك، يولدون في العالم الآخر . فليس من مكان يَعِدُ بالفوز في عبور أزمة الموت أفضل من الرابيـــة الاولى ، مركز قوى الخلق حيث بدأت الحياة المنظمة في الكون . ولذا فقد كان ضريح الملك يبنى في شكل هرم ، والهرم هو التشكيل الفني للرابية الاولى لدى أهــل هليوبوليس .

نحن لا نقبل مثـــل هذه النظرة ابـــداً . فالمكان في نظرنا مستمر ومتناسق وكل موقع فيه معيّن دون لبس او غموض . فلو كنا نحن القائـــلين بالرابية الاولى لأصررنا على انه لا يمكن ان يوجد إلا موقع واحد ارتفع من مياه الهيولى فيه اول تل من اليابسة . غير ان مثل هـــذا الاعتراض لدى المصريين القدماء يعتبر من قبيل اللعب بالالفاظ . فما دامت المعابد والقبور الملكية مقدسة كالرابية الاولى ولها من الشكل المعماري ما يشبه الرابية ، فانهــا تشاركها في الجوهريات أيضاً . ومن العبث الجدل فيما اذا كان لأحد هـــذه المعابد الحق اكثر من غيره في تسميته بالرابية الاولى .

وعلى هذا النحو ، كانت مياه الهيولى التي خرجت منها الحياة كلها تعـــد موجودة في عدة أماكن، فتلعب دورها أحياناً في اقتصاديات البلد، وتعدأحياناً ضرورية لإكمال صورة الكون المصرية . وكانوا يعتقدون ان مياه الهيولى بقيت

في الدنيا في صورة المحيط الملتف حول الارض ، الخارج أصلاً من المياه الأولى والعائم الآن فوقها . ولذا فان هذه المياه موجودة في المياه الجوفية أيضاً . ففي ضريح « سيتي الاول » في ابيدوس، وضع التابوت على جزيرة لها مدرّج مزدوج، تقليداً للرمز الهيروغليفي المعبر عن الرابية الأولى ، وتحيط بالجزيرة قناة تمتلأ دوماً من مياه جوفية . وهكـذا اعتُبر ان الملك بعد ان دفن سيبعث ثانية في مكان الخليقة . ولكن مياه الهيولى ، « النون » ، كانت تعتبر أيضاً ميـاه العالم السفلي الذي على الشمس والموتى ان يعبروه . ومن الناحيـــة الاخرى ، كانت المياه الاولى فيما مضى تحتوي على كل امكانية للحياة : ولذا فان هـذه المياه هي ايضاً مياه فيضان النيل السنوي ، التي تحيي الزرع وتجدد خصب الحقول .

* * *

والفكرة الميثوبية عن « الزمان » ، كأختها عن « المكان » ، كيفيـــة ومجسّمة ، لا كميّة ومجردة . ان الفكر الميثوبي لا يعرف الزمان كبقـاء متساوق ، أو كتعـــاقب لحظات متماثلة الكيفية . فالانسان الاول لم يعرف فكرة الزمن التي نستخدمها في الرياضيات والفيزياء ، كما لم يعرف فـكرة الزمن التي تشـكل اطار التاريـخ لنا . إنـه لم يستخلص فكرة مجردة عن الزمن من تجربته للزمن .

لقد قال البعض، كما قال ارنست كاسِرَر مثلاً، ان تجربة الزمن غنية دقيقة، حتى عند البدائيين . فهم يختبرون الزمن في توقيت وايقـاع حياة الانسان وحياة الطبيعة . وكل مرحلة من مراحل عمر الانسان – الطفولة ، المراهقة ، النضج ، الشيخوخة – هي زمن ذو صفات خاصة به . والانتقال من مرحلة الى اخرى أزمة يستعين الفرد فيها باتحاد الجماعة معاً في المراسيم الملائمـة للميلاد او البلوغ او الزواج او الموت . وهذا الزمن ، الذي يراه البدائي كسياق لمراحل حياتية متباينة الجوهر، يسميه كاسِرَر «الزمن البيولوجي»، وكانت ظواهر الزمن في الطبيعة ، من تعاقب الفصول وحركات الاجرام السماويـة ، تعتبر في البدء دلائل على خطة حياتية مماثلة لخطة حياة الانسان ومرتبطة بها. ألا أنها لم تكن

تعتبر ظواهر « طبيعية » بالمعنى المفهوم لدينا . فاذا تغيّر شيء ما ، كان لتغيّره سبب : والسبب ، كما رأينا ، ارادة . فنرى في سفر « التكوين » مثلاً ان الله قطع عهداً للمخلوقات الحية ، بأن الفيضان لن يغمر الأرض ثانية . ليس ذلك فحسب ، بل « ما دامت الأرض باقية ، فان البذر والحصاد ، والحر والبرد ، والصيف والشتاء ، والليل والنهار ، لن تزول . » (سفر التكوين ، ٨ : ٢٢) . اي ان نظام الزمن ونظام حياة الطبيعة (وكلاهما واحد) يهبهما إله « العهد القديم » هبة بما له من قدرة وجلال . وحين ننظر الى النظامين بمجموعهما ، في اي مكان آخر ، نجد انهما يعتبران مبنيين على نظام الخليقة الصادر عن مشيئة الخالق .

ولكن هناك نظرة أخرى ممكنة ، لا النظرة الى تلاحق مراحل الحياة ككلّ ، بل إلى الانتقال الفعلي من مرحلة الى أخرى . فالتفاوت في طول الليل ، والتغيّر الدائم في مشهدي الشروق والغروب ، وزوابع الاعتدالين ، كل هذه لا تشير إلى تعاقب تلقائي ميسور في « عناصر » الزمن الميثوبي ، بل تشير إلى صراع بينها ، وتتقوى الدلالة على هذا الصراع بقلق الانسان نفسه ، المعتمد في كل شيء على الطقس وتقلبات الفصول . ويدعو « ونسِنك » هذا « بالتصور الدرامي للطبيعة » . فالشمس في كل صبح تهزم الظلام والهيولى ، كما هزمتهما يوم الخليقة الأول ، وكما تهزمهما كل عام في يوم رأس السنة الجديدة . وهذه اللحظات الثلاث تلتئم ، فيشعر البدائي بأنها واحدة من حيث الاساس . فكل شروق ، وكل رأس سنة جديدة ، يعيد الشروق الأول في اول صبح للخليقة . والفكر الميثوبي يرى أن كل إعادة تلتئم والحدَث الاصلي الاول ، بل إنها مطابقة له .

اننا نرى في موضوع الزمان هنا موازاة للظاهرة التي تبيناها في موضوع المكان ، حين وجدنا أن بعض المواقع الأصلية ، كالرابية الأولى ، كانت تعد موجودة في اماكن عدة في البلد الواحد ، لأن هذه الأماكن كانت تشاطر الموقع الاصلي بعض ميزاته الخطيرة . وقد دعونا هذه الظاهرة الالتئام في المكان . أما

الالتئام في الزمان فلنأخذ عليه بيتاً من الشعر المصري قيل في لعن اعداء الفرعون ويجب أن نذكر أن الإله – الشمس «رع» كان اول حكام مصر ، وان الفرعون كان يحكم مصر بصفته صورة للاله « رع » . فالشعر المصري يقول هذا البيت في اعداء الملك : « ألا فليكونوا كالأفعى « أبو فيس » صباح رأس السنة ! » (٤) ان الأفعى « ابو فيس » هي الظلمة المعادية التي تهزمها الشمس كل ليلة وهي في رحلتها في العالم السفلي من مغرب الشمس الى مشرقها . ولكن لماذا يلعن الاعداء بان يكونوا مثل أبو فيس صباح رأس السنة ؟ لأن صُوَر الخليقة ، والشروق اليومي ، وبداية الدورة السنوية ، تلتئم كلها معاً وتبلغ ذروتها في احتفالات السنة الجديدة . ولذا يُستعان بالسنة الجديدة في الدعاء ، لكي تشدّد اللعنة .

إن هذا « التصور الدرامي للطبيعة الذي يري في كل مكان صراعاً بين الالهي والشيطاني ، بين قوى الكون وقوى الفوضى » على حد قول ونسينك ، لا يجعل من الانسان مجرّد مشاهد يتفرج . فانتصار القوى الخيّرة يهمه جداً ، لأن صالحه يعتمد عليها اعتماداً كلياً ، فعليه أن يقتحم الصراع إلى جانبها . وهكذا نرى ، في مصر وفي بلاد بابل ، ان الانسان – انسان المجتمع – يُرفق التحولات الرئيسية في الطبيعة بالطقوس الملائمة . فكان رأس السنة الجديدة مثلاً ، في كل من مصر وبابل ، فترة احتفالات ومباهج تُمثّل فيها معارك الآلهة مسرحياً ، او تخاض فيها معارك صُوريّة .

يجب ان نذكر مرة أخرى أن طقوساً كهذه ليست مجرد طقوس رمزية . بل انها جزء لا يتجزأ من الاحداث الكونية : إنها حصة الانسان في هذه الاحداث . ففي بلاد بابل من الألف الثالث حتى الازمنة الهلنّينية ، نجد احتفالاً برأس السنة يدوم عدة أيام . في هذا العيد كانت قصة الخليقة تُنشد ، وتقام معركة صورية يمثل فيه الملك دور الإله الظافر . ونعرف مثل هذه المعارك الصورية في احتفالات عديدة في مصر تدور حول هزيمة الموت ، والميلاد الجديد او البعث ، يقام أحدها في « ابيدوس » اثناء « مسيرة اوزيرس الكبرى » السنوية ، ويقام آخر ، عشيّة رأس السنة ، عند رفع عامود « جيد » ، ويقام ثالث في شكل معركة – على

الأقل في عهد هيرودوتس – في « ببريميس » في الدلتا . لقد كان الانسان في هذه الاحتفالات يساهم في حياة الطبيعة .

وكان الانسان ايضاً ينظم أمور حياته أو ، على الأقل ، حياة المجتمع المنتمي اليه ، بحيث تنسجم مع الطبيعة ، فيضيف تنسيق القوى الطبيعية والاجتماعية قوة دفع جديدة لمشاريعه ، ويزيد في امكانية نجاحه . ولا يستهدف « علم » البشائر والنذائر ، بالطبع ، إلا هذه النتيجة عينها . غير ان لدينا أمثلة معينة توضح حاجة الانسان الأول إلى العمل منسجماً مع الطبيعة . ففي مصر وبابل كانوا يؤجلون تتويج الملك إلى أن يروا بداية جديدة في دورة الطبيعة فيها ما يبشّر بالخير فتجعل بداية للحكم الجديد . أما في مصر فقد يتم ذلك في أوائل الصيف ، حين يبدأ النيل بالارتفاع ، او في الخريف، حين تنحسر مياه الفيضان وتتهيأ الحقول المخصَبة للبذر . أما في بابل فكان الملك يبدأ حكمه في رأس السنة الجديدة ، وكلما شُيّد معبد جديد ، افتتح في ذلك الموعد دون غيره .

إن هذا التنسيق المقصود بين الاحداث الاجتماعية والكونية يدل دلالة واضحة على ان الزمن للانسان البدائي لم يكن إطاراً مجرداً محايداً لما يجري في الحياة ، بل تعاقباً لمراحل متواترة ، لكل منها قيمتها ومغزاها. وهنا أيضاً، كما في موضوع المكان ، نجد ان هناك « مناطق » معينة من الزمان تحتجب عن التجربة المباشرة فتثير الفكر التأملي. هذه المناطق هي الماضي البعيدوالمستقبل. كلاهما قد يمسي نموذجياً ومطلقاً ، فيقع خارج نطاق الزمن . فالماضي المطلق لا يبتعد ، ولا نحن ندنو من المستقبل المطلق شيئاً فشيئاً . ولذا قد يقتحم « ملكوت الله » حاضرنا في اية لحظة . فالمستقبل لدى اليهود نموذجي مطلق ، أما لدى المصريين ، فالماضي هو النموذجي المطلق ، وليس بوسع اي فرعون أن يأمل اكثر من تحقيق أحوال « كتلك التي كانت في زمن « رع » ، في بدء الخليقة » .

غير اننا قد أتيناهنا الى موضوع سيبحث فيالفصول التالية . لقد حاولنا

ان نبين كيف ان « منطق »الفكر الميثوبي ، او تركيبه الخاص،يمكن استخلاصه من حقيقةِ ان الذهن لا يعمل مستقلاً بذاته ، لأنه يعجز عن ايفاء تجربة الانسان البدائي حقها ، تلك التجربة التي هي مجابهة الانسان بِـ « أنت » ذي مغزًى وخطر . ولذلك ، حين يواجه الانسان الاول مشكلة ذهنية ضمن تعقيدات الحياة الكثيرة الأوجه، فانه لا يمنع ابداً تدخل العوامل العاطفية والمشيئيّة. والنتائج التي يبلغها حينئذ ليست احكاماً نقدية ، بل صوراً مركبة .

ولا يمكن عزل المناطق التي تشير اليها هذه الصور ، بعضها عن بعض . وقد استهدفنا في هذا الكتاب ان نبحث بالتسلسل الفكر التأملي حول (١) طبيعة الكون ، (٢) وظيفة الدولة ، (٣) قيم الحياة . غير ان القارىء قد أدرك ، ولا شك ، ان محاولتنا الرفيقة هذه للتمييز بين مناطق الميتافيزيقا ، والسياسة ، والاخلاق ، ستبقى حتماً أداة تقريبية دون مغزى عميق . لان حياة الانسان ووظيفة الدولة ، في الفكر الميثوبي ، كلتاهما مغروزة الجذور في الطبيعة ، والظواهر الطبيعية تتأثر بافعال الانسان بالقدر الذي تعتمد به حياة الانسان على ائتلافه وانسجامه مع الطبيعة . وتجربة هذا الائتلاف والتوحّد تجربة حارة عميقة هي خير ما هيأه الدين الشرقي القديم لأهله . وما هدف الفكر التأملي في الشرق الادنى القديم الا تصوير هذا الائتلاف في صور شعرية يمليها حدْس الانسان عليه .

مصر

بقلم جون ا. ولسن

الفصل الثاني

مصر : طبيعة الكون
اعتبارات جغرافية

ان تقسيم هـذه الفصول إلى حقليْ مصر وأرض الرافدين أمر ضروري ، لأن كلتا الحضارتين اظهرت وحدتها الشاملة في اشكال خاصة بها ونمت وتطورت على نحوٍ تتميز به . وكما جاء في عرض القضية في المدخل ، كان الموقف الذهني من ظواهر الطبيعة ، مشتركاً بين البلدين وينطبق على كل من البحثين المنفصلين. ففي كلامنا عن مصر لا نستهدف القول بان الظواهر المصرية فذة فريدة ، وإن يبدُ في انشغالنا المركـز بمصر تجاهل العناصر الكثيرة التي تشترك فيها مصر مع جاراتها.غير أن هذا الجزء المشترك هو الموضوع الأهم للذين يودون معرفة شيء عن تطور الذهن البشري ، اكثر منه عن الذهن المصري وحده . ولذا فاننـا نعتقد أن ما نقدمه هنا من مادة وتفاصيل يوضح الذهن والماقبل الكلاسيكي المبكـر بامثلة تستقى من إحدى هاتين الحضارتين .

كانت الحضارتان ، ضمن نطاق النظرة الواحدة ، مختلفتين ، اختلاف الحضارة في انـكلترا عنها في القارة الاوروبية او الولايات المتحدة . وليست الجغرافيـا المقرر الأوحد في مسائل التفاوت الحضاري ، غير أن التقاطيع الجغرافية يمكن

وصفها وصفاً يكاد لا يدحض ، ولذا فان بحث الناحية الجغرافية الفريدة الـتي تتمتع بها مصر لا بد أن يوحي ببعض عوامل التفاوت. ففي انحاء الشرق الادنى برمته تقابل بين الصحراء والارض المزروعة . وفي مصر كان هذا التقابل، ولا يزال ، شديداً جداً .

إن الرقعة المهمة من مصر شريط أخضر يعج بالحياة، يمتد عبر فلوات سمراء قاحلة. حتى ليستطيع المرء أن يقف على طرف الأرض الخصيب واضعاً إحدى قدميه على التربة السوداء المروية والاخرى على رمال الصحراء . والبلد يكاد يكون عديم المطر ، وما من شيء يجعل الحياة ممكنة فيه سوى مياه النيل ، التي لولاها لما كانت هناك إلا قيعان لا تنتهي من الرمل والصخر .

ولكن ما أخصب الحياة التي يسرّها النيل ! ان القرى الزراعية الصغيرة لتُقلّص نفسها إلى أصغر مساحة ممكنة ، لكي لا تتجاوز على الأطيان الخصبة بالأرز والقطن والقمح وقصب السكر . واذا اعتُني بالارض الاعتناء الملائم ، أعطت في السنة غلتين . ففي مصر ، عادة ، من النتاج الزراعي فائض طيب جداً للتصدير .

وهذا الوفر مقصور على وادي النيل الأخضر. إذ أن من مصر الحديثة كلها لا يصلح للزراعة والسكنى سوى ٣٫٥ بالمئة . والـ ٩٦٫٥ بالمئة الباقية منهـا صحراء قاحلة غير آهلة . ولعل ٩٩٫٥ بالمئة من سكانها اليوم يعيشون على الـ ٣٫٥ بالمئة من الأرض التي تقوى على إعاشة سكانها. وهذا معناه تقابل أشدّ بين القاحل والمزروع، ومعناه ايضاً أن في الرقعة المزروعة تبلغ كثافة السكان حد الإشباع. فالجزء المسكون في مصر اليوم يأهله ١٢٠٠ نفس لكل ميل مربع واحد ، في حين أن الرقم في بلجيكا وهي اكثف اقطار اوروبا سكاناً ـ يبلغ حوالي ٧٠٠ للميل المربع الواحد ، وفي جاوا ، حوالي ٩٠٠ للميل المربع الواحد . فكثافة السكان في مصر المعاصرة إذن هي من الشدة بحيث تقارب كثافـة بلد صناعي كثير المدن ، لا بلد زراعي عماده القرى. ومع ذلك فان مصر جوهرياً ، بتربتها الخصبة ، بلد زراعي دائماً .

لا أرقام لدينا ، بالطبع ، عن مصر القديمة ، ولا نعتقد ان سكانها حينئذ بلغوا من العدد ما هم عليه اليوم . غير أن المعالم الأساسية كانت ولا شك هي نفسها اليوم : أنبوب محكم السدّ يحوي كثافة من الحياة تقارب حد الاشباع . والانعزال والسكان شبه المدنيين ، أمران يجعلان مصر تختلف عن جاراتها . فعرب فلسطين والعراق اليوم يعترفون بالزعامة الثقافية لمصر ، لانها أغنى البلاد العربية بمظاهر التحرر ، غير انهم لا يشعرون ان المصريين كلهم عرب اقحاح . فالمصريون لا يخضعون لتلك السيطرة المحافظة القوية التي تمتاز بها الصحراء العربية . اذ ان البوادي المحاذية لفلسطين والعراق ، فيها امكانية دائمة لولادة وترعرع أناس متطهّرين شديدي الشكيمة يؤلفون بعض سكان البلدين . أما مصر ، بثروتها الزراعية واكتظاظ أهليها ، فقد نما فيها منذ القدم تحرّر وترف ، نراهما في الميل الى الجمع والاشراك في القضايا الفكرية . فقد تقبّل الناس في مصر أشد الأفكار تباعداً وتبايناً وحاكوها معاً في ما قد نعتبره نحن المحدثين مجموعة من فلسفات متناقضة يعوزها النظام . ولكن الاقدمين اعتبروها نظاماً جامعاً . فطريقة الساميين ، ولهم بالصحراء صلة ، كان التمسك بالتقاليد تمسكاً لا يلين ، ومقاومة المستحدثات لانها تغيّر من نقاوة الحياة وبساطتها . أما طريقة المصريين فكانت قبول المستحدثات ودمجها في فكرهم دون التخلّي عن القديم والبالي . وهذا معناه أنه يستحيل علينا ان نجد في مصر القديمة نظاماً فكرياً بالمعنى الحديث ، منسقاً منسجماً . فالقديم والجديد يوجدان جنباً الى جنب كصورة سريالية للشباب والشيخوخة في وجه واحد .

ولكن ، اذا كان المصري يتقبل الفِكَر المتباينة ، فانه لم يكن بالضرورة يتقبل الشعوب الأخرى . فهو شبه مدنيّ ، يتمتع بمظاهر التحرر ، ويعد الأجانب قرويين جاهلين . لقد كان منقطعاً عن جيرانه بسبب البحر والصحراء ، فلا يضيره أن يتظاهر بعزلة رقيعة . فكان يميز بين « الناس » من ناحية ، وبين الليبيين او الآسيويين او الافريقيين من ناحية اخرى [1] . فكلمة «أناس» في هذا الصدد تعني المصريين أو ، في أي صدد آخر ، « البشر » متميزين عن الآلهة ؛

أو « البشر » متميزين عن الحيوانات . وبعبارة أخرى ، كان المصريون «أناساً» ، أما الأجانب فلا . وفي زمن اشتد فيه كرب البـــلاد ، وانهار النظام القـديم الثابت ، وانقلبت الاحوال الاجتماعية عاليها سافلها ، ارتفعت الشكوى من أن « الأغراب من الخارج دخلوا مصر .. وأصبح الأجانب أناساً في كل مكان . »[٢] فالفكرة بأن جماعتنا فقط هم « أوادم » ، وان من ليس منـــا يعوزه شيء من الانسانية ، ليست مقصورة على العالم الحديث !

إلا ان مسألة الشعور الانعزالي او القومي لدى المصريين لم تكن نظريـــة عِرْقية أو اكزنوفوبية (*) لا تقبل الجدل ، بل مسألة جغرافيا وعرف وعادة . فكان « الناس » هم الذين يسكنون مصر ، دون أي تفريـــق في العرق أو اللون . فاذا أقام غريب في مصر ، وتعلم الكلام بالمصرية ، وتزيا بالملابس المصرية ، ُقبل كواحد من « الناس » ، ولم يترفعوا عليه أو يهزأوا منه . والآسيويون أو الليبيون او الزنوج ، حين يتأقلمون ، قد يقبلهم اهل مصر كمصريين ذوي مراتب عليا – بل قد يبلغون اعلى المراتب كلها ، مرتبة الملك – الإله ، الذي يمتلك الشعب باسره . والكلمة التي تعني « ارض » مصر ، هي نفسها التي تعني « الأرض » . ومن الصحيح أن نقول ان أي عنصر وجد في هذه الارض استحق من الناس التسامح والقبول .

لقد نما شعور المصريين القدماء بأن أرضهم هي الأرض الوحيدة التي لهـــا في الدنيا أي شأن ، بمعرفتهم ان الاقطار الأخرى التي كان لهم بها تماس مباشر لم تبلغ من نمو الحضارة ما بلغوه . وقد كانت بابل وبلاد الحثيين أبعد من أن تهيىء مقارنة معقولة ، غير ان اقطار جيرانهم من الليبيين والنوبيين والبدو الأسيويين كانت متخلفة عنهم حضارياً بشكل واضح . أما فلسطين وسوريا ، فكانت مصر تستعمرهما أحياناً ، او كانتا تقعان تحت زعامة مصر الثقافية والتجاريـــة . فحتى مجيء الآشوريين والفرس والاغريق للفتح والسيطرة نهائياً ، كان بوسع المصريين أن يشعروا ، دونما قلق ، بان مدنيتهم أسمى المدنيات . وهناك قصة

(*) من xenophobia ومعناها « كره الغريب » .

مصرية تضع على لسان أمير سوري هذا القول التعميمي لسفير جاءه من أرض النيل : « لأن (الإله الملكي) آمون أسس البلاد كلها . لقد أسسها ، ولكنه أسس في البدء ارض مصر التي قدمت انت منها . مهارة الصنع خرجتْ منها لتبلغ هذا المكان حيث أنا ، والتعليم خرج منها ليبلغ هذا المكان حيث أنا » . وبما ان المصدر مصري ، لا نستطيع التأكد من ان اميراً سورياً قال هذه الكلمات بالفعل معترفاً بزعامة مصر في العلم والصناعة ، ولكن هذه القصة المصرية تؤكد لنا ان هذا كان مذهباً يطمئن اليه شعب يؤمن بأنه مقيم في مركز الدنيا .

وهكذا يمكن الزعم ان عزلة مصر الطبيعية عن الأقطار الاخرى أنتجت شعوراً بالانفصال عن الغير متمركزاً في الذات ، أنمت فيه مصر فكرياً خليطاً من العناصر المتباينة . ومهمتنا هي أن نرجع بعض هذه التناقضات الظاهرة إلى ما يشبه النظام المنسق الذي يقوى القارىء على فهمه . إنه لمن عدم الانصاف ان نترك في ذهن القارىء انطباعاً يوحي بالاضطراب وانعدام الانسجام : إذ لا أمة تستطيع إدامة طريقة لها في الحياة لالفي سنة مرئية دون أسس ثابتة . ولسوف نجد حجارة اساسية وبنياناً معقولاً يرتكز على هذه الحجارة . غير ان الزائر قد يحار حين يرى عمارة لها مدخل أمامي في كل ناحية من نواحيها الاربع !

لنعد ثانية إلى جغرافية مصر . لدينا صورة الشريط الأخضر الممتد خلال فلوات غبراء من اللاحياة . ولنتفحص تركيب المشهد المصري . يشقّ النيل طريقه شمالاً آتياً من افريقيا ، ويتغلّب على خمسة مساقط صخرية عظيمة ، ويصب نهائياً في البحر الأبيض المتوسط . هذه المساقط — او الشلالات — تكوّن الحواجز التي تصدّ عن مصر الاقوام الحاميّة والزنجية التي في الجنوب ، كما تصد عنها الصحاري ومياهُ البحر الأقوام الليبية والآسيوية ، في الشمال والشرق والغرب . تطلع الشمس في الشرق صباحاً ، وتقطع السماء نهاراً ، وتغيب في الغرب مساءً . طبعاً ، يعرف القارىء ذلك . ولكنه من الأهمية لمصر بحيث يستحق الذكر والتكرار ، لأن ميلاد الشمس ورحلتها وموتها كل

يوم ،معالم طاغية في حياة المصريين وفكرهم . ففي بلد يكاد يكون عديم المطر ، يصبح لدورة الشمس اليومية أهمية باهرة . ولعلنا نحسب ان مصر تعاني غلواً من الشمس ، وان الظل حاجة مطلوبة. غير ان المصري كان يمقت الظلام والبرد، فيضطجع سعيداً بطلع الشمس من جديد . لقد رأى ان الشمس ينبوع حياته . ففي الليل « الدنيا في ظلام ، كأنها ميتة » [٤] . وهكذا فإن ممثل قوة الشمس، الإله – الشمس ، هو الاله الأعلى ، الإله الخالق .

ومن الغريب ان المصريين لم يعترفوا ، نسبياً ، إلا بشيء من الفضل لقوة اخرى – الريح . فأكثر الريح في مصر تهب من الشمال ، عبر البحر المتوسط ، على وادي النيل . فتلطف من حرارة الشمس اللاهبة وتيسر العيش في مصر . وهي النقيض من الرياح الحارة الجافة التي تهب في اواخر الربيع من الجنوب، فتأتي من افريقيا بزوابع رملية وحر هش . فريح الشمال ريح طيبة ،وقد عبّر المصريون عن امتنانهم لهـا فجعلوا منها إلهاً صغيراً . ولكنها اذا قيست بقوة الشمس الفائضة على كل شيء ، كادت تكون امراً منسياً لديهم .

أما النيل فأمر آخر . لقد كان النهر مصدراً جلياً للحياة ، فجعلوا له منزلة مكرمة في نظام الاشياء وإن لم يستطع ان ينافس الشمس على مكانتها . وكان للنيل دورة ميلاد وموت ، على قاعدة سنوية ، تماثل ميلاد وموت الشمس كل يوم . في الصيف يستكين النهر وتنخفض مياه بين ضفتيه المتقلصتين ، فتشتوي الحقول التي بقربه وتتفتت تراباً تذروه الرياح نحو البادية . فاذا لم يصعّد الماء آلياً من النهر او من آبار عميقة ، توقف الزرع عن النمو ، وهزلت الناس والمواشي وارتحت ، واستقرت الانظار على وجه المجاعة .

عندئذ ، والحياة على أوهنها ، يتململ النيل ويبدو فيه نبض من العزيمة . وترتفع مياهه طوال الصيف ببطء وبدفع متسارع ، الى ان تجعل مياهه الزاخرة تتسابق وتتلاطم ، وتكتسح الضفتين ، وتطغي على الاراضي المنبطحة الشاسعة التي على الجانبين ، فتغمر الارض مساحات مترامية من الماء الطيني الجاري . وقد يشتد الفيضان في بعض السنين فتفتت المياه على القرى الصغيرة

البارزة كالجزر في وسط الحقول المغمورة،وتصيب بيوت اللِبْن ،وينهار بعضها فيها.واذا الارض تنقلب من قاع رخوة غبراء الى جدول ضحل كبير يحمل كميات من الطمي تعيد الى الارض خصبها.وبعد ان يبلغ الفيضان ذروته ، تتباطأ المياه ، وتبرز من بين المساحات المغمورة مرتفعات صغيرة من التربة ، وقد انتعشت بطين جديد خصب . فيزول الارتخاء عن الناس . ويخوضون نحو الطين السميك ، ويبدأون متحمسين بزراعة موسمهم الاول من البرسيم أو الحبوب . لقد عادت الحياة الى مصر ثانية . وسرعان ما يبدو للعين بساط أخضر عريض من الزرع اليانع تتم به المعجزة السنوية ، معجزة غلبة الحياة على الموت .

هاتان اذن هما الظاهرتان الأساسيتان في المشهد المصري : ميلاد الشمس المظفّر من جديد كل يوم وميلاد النهر المظفر من جديد كل سنة . ومن هاتين المعجزتين استمد المصريون الايمان بأن مصر مركز الكون ، وان الحياة المجددة تنتصر دوماً على الموت .

من الضروري هنا أن نحدد شيئاً من الصورة التي أعطيناها للحياة والخصب كأنها هبة مجانية . لقد كانت مصر غنية ، ولكنها لم تكن مفرطة في الغنى: ولا الفواكه تتساقط من الشجر في احضان فلاحين كسالى.أجل ، إن الشمس والنيل يتضافران لولادة حياة مجددة ، غير أنهما لا يفعلان ذلك إلا بعد صراع مع الموت.والشمس تدفىء ، ولكنها في الصيف تحرق ايضاً . والنيل يأتي بالمياه والتربة المخصبة ، غير أن فيضانه السنوي لا يمكن التنبؤ به.ربّ فيضان شذّ في الاسراف ، فحطم القنوات والسدود ومنازل الناس.ولربما شذ النيل في انخفاضه فجاء بالمجاعة.والفيضان يجيء بسرعة ويذهب بسرعة،فلا بد من عمل دائب يقصم الظهر للامساك بالمياه ، وحفظها ، وتقنينها لاطالة وتوسيع الفائدة منها قدر المستطاع.والصحراء متهيئة دائماً للتعدي على الاطراف اليانعة وتحويل الطمي الخصيب إلى رمل قاحل. والصحراء ، بوجه خاص ، مكان رهيب تأهله الثعابين السامة والاسود والمردة . وفي مناطق الدلتا الطينية الفسيحة كانت

مستنقعات كالادغال لا بد من تجفيفها واجتثاث نباتاتها لجعلها حقولاً تصلح للزراعة. ولأكثر من الثلث من كل سنة كانت الرياح الصحراوية اللافحة والشمس اللاهبة والنيل المنخفض تشرف بالبلاد على الهلاك ، الى أن ينقلب الطقس ويأتي النهر بالماء الغزير من جديد. ولهذا كانت مصر غنية مباركة اذا مـا قورنت بجاراتها، إلا انها كانت داخل حدودها تعاني الكفاح والحرمان والمخاطر التي تجعل النصر السنوي شيئاً حقيقياً. فكان الناس يشعرون أن النصر ليس بامتياز ينالونه تلقائياً بل إنه أمر لا يدركونه إلا بالكد والتعب .

لقد أشرنا سابقاً الى ان المصريين كانوا متمركزين بذاتهم، راضين عن عزلتهم. وقلنا انهم استعملوا كلمة « بَشَر » ليميزوا بها المصريين عن الاجانب. ولما قالوا إن مصر مركز الكون، جعلوا مقياس الصحيح والسويّ في الكون كل ما هو مألوف في مصر نفسها. فالظاهرة الكبرى في مصر هي النيل إذ يجري شمالاً ويأتي بمياه الحياة. ولذا كانوا ينظرون الى الاقوام الأخرى وانماط المعيشة الاخرى قياساً على ما يرونه في قطرهم . فاللفظة المصرية « يذهب شمالاً » هي اللفظة المصرية « ينزل مع النهر » ، واللفظة « يذهب جنوباً » هي اللفظة « يصعدفي النهر » ، ضد التيار. فاذا ما وجد المصريون نهراً آخر ، كالفرات ، يجري جنوباً لا شمالاً، عبروا عن الفرق بتسميته « ذلك الماء الدوّار الذي يجري نُزلاً بجريانه صُعُدا » ، وهذه يمكن ترجمتها بـ « ذلك الماء المعكوس الذي يجري نزلاً بجريانه نحو الجنوب » (٥) .

وفي الاقلاع في النهر شمالاً كان يستفاد من قوة التيار ، أما جنوباً فترفع الزوارق الاشرعة لتستفيد من ريح الشمال السائدة التي تدفع بها ضد التيار . وبما أن هذا هو المألوف ، فقد غدا الشيء المثالي لكل عالم آخر ، بما في ذلك عالم ما بعد الحياة . فكان المصريون يضعون في قبورهم نموذجين لقاربين يمكن اقحامها بالسحر في العالم الآخر للاقلاع بهما هناك وكان الشراع في احد القاربين مطوياً للاقلاع شمالاً مع التيار في مياه العالم الآخر، وفي الآخر منشوراً للاقلاع جنوباً بتلك الريح الشمالية التي لا بد أن تكون مألوفة في أي وجود، في الدنيا

أو في الآخرة .

وكذا المطر ، لم يستطيعوا فهمه إلا قياساً على المياه الآتية الى مصر . فيقول المتعبد المصري مخاطباً الإله ومعترفاً بفضله على مصر: « يا من تخلق النيل في العالم السفلي وتأتي به أنـّى شئت ، لتعيـــل البشر ، وهم صنع يديك » . ثم يستمر المتعبد ، وقد ابدى اهتماماً بالبلاد الأخرى غير معهود : « انت يا من تخلق مـا تحيا به الاقطار النائية كلهـــا ، فجعلت نيلا (آخر) في السماء ينزل عليهم ، تصيّره امواجاً على الجبال كالبحر ، لعلها ترطب الحقول في مدنهم ... والنيل في السماء جعلته انت للأقوام الخارجية ولكل حيوان في المرتفعات يدب على أرجل ، أما النيل (الحقيقي) فيجيء من العالم السفلي لـ (شعب) مصر »[٦] . فاذا عكسنا فكرتنا بأن المطر يسقط من الاجواء وقلنا بصحّة نظام يصعد الماء فيه من كهوف سُفلى ليكون مغذي الحياة الصحيح الأوحد ، استطعنا ان نشير الى المطر على طريقتنا . وحينئذٍ لا تكون مصر بلداً عديم المطر ، بل يكون في البلاد الاخرى نيل يسقط من السماء .

في العبارة التي استشهدنا بها هنا نلاحظ جمعاً له معناه بين الاقوام الخارجية وحيوانات المرتفعات . ولا اقصد ان المعنى هو تشبيه البرابرة بالدواب ، وان يكن ذلك بعض منطوى العبارة . بـــل المعنى هو في ان الاقوام والحيوانات كانت تقطن في مناطق يتصورها المصريون بمقابلتها بوادي النيل ايضاً . فمصر بطحاء من تربة سوداء خصبة (▭) . أما أي بلد آخر فيتألف من تموجات رملية حمراء . فالرمز الهيروغليفي لِـ « بلد اجنبي » هو الرمز ذاته لِـ « مرتفع » أو « صحراء » (⏜⏜⏜) ، ورمز « الجبل » يماثله كثيراً (⏜⏜) ، لأن سلاسل الجبال المحاذية لوادي النيل كانت أيضاً صحراوية وأجنبية وهكذا كان المصريون يضعون صورياً الاجنبي وحيوان البر معاً ، وينكرون صورياً على الاجنبي نِعَم الخصب والتماثل .

وكما ان الامريكي القادم من سهول الولايات المتحدة الغربية يشعر بالضيق اذا ما زار تلال « نيو انكلند » على الساحل الشرقي ، هكذا كان المصري يعاني

الضيق من الاماكن المحاطة بالمرتفعات الطبيعيـــة التي لا يستطيع فيهـــا ان يرسل النظر كما يفعـــل عبر المترامي من السهول ، او يرى الشمس في كل مجراها . وقد ارســل كاتب مصري الى آخر يقول : « لم تطـــأ انت الطريق الى « مغر» (في ســوريا) ، حيث السماء ، تعتم في النهــار ، والأرض تكسوها اشجار السرو والسنديان ، والارز يدرك برأسه السماء ، حيث تسرح الاسود اكثر مما تسرح الفهود او الضباع . وهي محاطة بالبدو من كل جانب.. . فتصيبك الرجفة ، ويقف (شعر) رأسك ، وروحك في راحتك . مسلكك مليء بالصخر والحصى ، ولا طريق يمكن اجتيازها ، لانها مكسوّة بالقصب والأشــواك والقرّيص . الهاوية على جـانب منك ، والجبـل على الجـــانب الآخر » [٧] .

فالبلد المليء بالجبال والامطار والشجر يكون لدى المصريّ مكانـــاً بائساً كئيباً ، كما نرى في العبارة التالية : «هــذا الآسيوي التعس ، ما أسوأ طالــع بلده ، تبتليه المياه ، صعب المنال لاكتظاظ اشـجاره ، رديء الطرق لكثرة جباله . » وبقدر مـــا يعتبر بلداً كهذا معوجّ التركيب من كل ناحية، فإنـه يعتبر « الآسيوي التعس » رجلاً غير مفهوم: « إنه لا يقيم في مكان واحد ، بل قدماه في تنقل . وهو في حرب منذ زمن «حورس»، ولكنه لا يَغلب ولا يُغلب، ولا يعلن عن يومه في القتال ... وقد يغزو قرية منعزلة ، ولكنه لن يهاجـم مدينة آهـلة ... لا تزعج به نفسك ، ما هو إلا آسيوي . » [٨] اننا نزن بميزان حياتنا حياة الآخرين ، فنجدها بميزاننا حياة ناقصة .

وهناك ظاهرة طوبوغرافية أخرى في وادي النيل نجد ما يقابلها في النفسية المصرية . تلك هي تشابه مناظر الطبيعة . يشق النيل طريقــه وسط القطر ، وعلى كلتا الضفتين تمتد الحقول اليــانعة ، بحيث تناظر الضفة الغربية اختهـــا الشرقية ، ثم تأتي الصحراء وهي تصعد الى حافتين جبليتين على طول الوادي. وهنا ايضاً تناظر الصحراء الجبلية الغربية اختهــا الشرقية . وكل من يعمل في التربة السوداء يرسل النظر حوله في جو صاف فلا يرى الا المشهد نفسه تقريباًفي

كل مكان . واذا رحل مسيرة يومين جنوباً او شمالاً ، لم ير اختلافاً يذكر في ما حوله من طبيعة . فالمزارع عريضة منبسطة ، والاشجار نادرة أو صغيرة ، ولا ينقطع استمرار الترامي إلا حيثما أقام الانسان معبداً ، او في السلسلتين الجبليتين، وكلتاهما حد خارجي للقطر كله .

وفي اطراف الدلتا العريضة يشتد هذا التشابه ، حيث تمتد المساحات المزروعة متواترة رتيبة دون فارق واحد . فالأرض الوحيدة التي تهم المصريين أرض تتشابه في اجزائها وتتناظر .

والممتع في نتيجة هذا التشابه العميم هو أنه يؤكد على أي نتوء يشذّ عما حوله ويقطع حبل الرتابة . فالمرء في الفلاة يحس بكل نشز من الأرض ، وكل اثر لحيوان، وكل زوبعة رملية ، وكل نأمة . فالخارج عن الرتيب في محيط من الرتابة الشاملة نادر وشديد الفعل في النفس . إنه ينبض ويحيا ضمن شكلٍ طاغٍ من اللاحياة. وهكذا في مصر : كان التشابه العميم في مناظر الطبيعة يُبرز كل ما شذ عن التشابه إبرازاً قوياً . فاذا وجدت شجرة عالية منفردة ، او تلة غريبة الشكل ، او واد شقته العواصف ، كان ذلك الشيء من الشذوذ بحيث يبدو ذا شخصية فردية . فالانسان الذي عاش على اتصال وثيق بالطبيعة ، أضفى على المظاهر الشاذة حياة خاصة ، فلاحت له كأن فيها روحاً تتحرك .

والحيوانات التي تمر عبر هذا المشهد ، نظر اليها الانسان النظرة نفسها : الصقر كالشمس يطفو في السماء بدون قوة دافعة ظاهرة ، وابن آوى ينساب كالشبح على حافة البيداء ، والتمساح القابع ككتلة من الطين على طين النهر ، والثور الجامح الخصب بمنيه : كانت هذه الحيوانات قوى خارجة عن الطبيعة المألوفة ، قوى تسمو على المألوف من طبائع الحيوانات .ولذا بدت بارزة عما حولها ، واعتقد الناس ان فيها قوة غامضة لا يسبر غورها ، تتصل بعالم خارج عن عالم الانسان .

قد نرى في هذا القول اسرافاً في تبسيط النظرة الروحانية التي نظرها

الانسان القديم إلى الطبيعة . اننا مصيبون ، بالطبع ، اذا قلنا إن للشعب الزراعي حساسيةً للقوى الدائبة في الطبيعة، وانه يشخّص كل قوة على انفراد. وقبل ان يظهر علماء الطبيعة فيفسروا تركيب النبات والحيوان ، ويعلّلوا سلسلة السبب والنتيجة في سلوك الأشياء الاخرى في عالمنا، لم يكن للانسان مقياس لما هو سوي الا الانسانية: فالذي يعرفه في نفسه وفي تجربته هو انساني وسويّ، وكل ما يحيد عن السويّ هو خارج عن عالم الانسان، ولذا فهو امكانياً خارق لقوى الانسان . وبنـــاء على ذلك ، كما جاء في الفصل السابق، جعل الانسان يخاطب الخارج عن الانسان بلغة الحديث الانساني . فلم يكن عالم الظواهر له « هو » ، بل « أنت » . وليس من الضروري ان يكون الشيء نهائياً خارقاً لقوى الانسان ومبجّلاً كالآلهة لكي يتصوره الانسان كـ « انت ». فالانسان يسميه « أنت » بدلاً من « هو » ، لانه فوق الانسان، وان لم يحط بطبيعة الهية . فكان المصريون يشخصون كل شيء تقريباً : الرأس ، والبطن، واللسان والادراك ، والذوق ، والصدق ، والشجرة ، والجبـــل ، والبحر ، والمدينه ، والظلام ، والموت . ولكن القليل منهـا فقط شخصوه بانتظـــام او بخشية، أي ان القليل منها فقط بلغ مرتبة الآلهة وانصـــاف الآلهة . لقد كانت كلها قوى للانسان بها علاقة «الأنت». ومن الصعب ذكر اي شيء في عالم الظواهر لم يرتبط به بمثل هذه العلاقة كما تدل المشاهد والنصوص . وتعليل ذلك هو انه قد يرى علاقة « الانت » بينه وبين اي شيء في عالم الظواهر .

والناحية الأخرى من التشابه في مناظر الطبيعة المصرية ، هي التناظر : الضفة الشرقية توازن الضفة الغربية ، وسلسلة الجبـال في الشرق توازن سلسلة الجبال في الغرب . وسواء أكان هذا التنـاظر الثنائي في المشاهد الطبيعية هو السبب أم لا ، فاننا نرى في المصريّ ميلاً قوياً إلى التوازن والتناظر والهندسة. يظهر هذا جلياً في فنه، حيث نجد في أحسن ما صنع أمانة في التناسب وحرصاً على التقابل في التفاصيل للحصول على توازن منسجم . ويظهر هذا ايضاً في أدبه، حيث نجـد في احسن ما كتب توازياً في الأجزاء مقصوداً قوي الجرْس، فيه

رصانة وموسيقى ، وإن يبدُ لآذان المحدثين رتيباً مكروراً .

ولنضرب مثلاً على هذا التوازن البياني عبارات من نص لقول احد الملوك المصريين :

انتبهوا لأقوالي / أصغوا اليها .

اتكلم اليكم / اجعلكم تعون .

انني ابن « رع » / المولود من جسده .

اجلس على عرشه فرحاً / اذ جعلني ملكاً / سيد هذا البلد .

نصائحي خير / خططي تتحقق .

أحمي مصر / وأدافع عنها[٩] .

أما التوازن الذي توخاه الفنان فيمكن التدليل عليه بالصور أو المنحوتات المصرية. إلا اننا بدلاً من ذلك، سنستشهد بعبارة منقوشة لـ «صانع رسام نحات استاذ » وصف مقدرته الفنية باسهاب وتفصيل . فقال عن تشكيله النحتي: « أعرف كيف أقيم الجبس، وكيف أجعل التّسبّب فيه حسب الأصول، وكيف اقولبه أو أدخله بالأخذ منه او الاضافة اليه، الى أن يقع كل عضو في مكانه » . وعن رسمه قال : « أعرف (كيف اعبّر عن الحركة في الجسم، أو وقفة المرأة ، او وضع اللحظة الواحدة ، أو استخذاء الأسير المنعزل، أو نظرة العين الى العين »[١٠] . انه في ادعائه المهارة يؤكد على التناسب والتوازن .

ويبرز هذا التوازن ايضاً في علم الكون وعلم اللاهوت لدى المصريين، حيث نراهم يبحثون عما يوازن كل ظاهرة يلاحظونها او كل عنصر خارق. فاذا كانت هناك سماء في الأعلى ، فلا بد من سماء في الاسفل. ولا بد لكل إله من قرينة إلهة ، ولئن تعوزها الوظيفة الإلهية، فحسبها أن تكون المقابل الانثوي له . ويبدو لنا بعض السعي وراء هذا التناظر الثنائي شديد الافتعال ، وما من شك في أن فِكَراً مفتعلة قد نشأت عن البحث عما يوازن كل ما يلاحظه الانسان أو يفكر فيه . غير أن الرغبة النفسية في التوازن التي ولدت الفكرة المفتعلة لم

تكن هي نفسها مفتعلة، بل كانت ميلاً عميق الجذور الى التوازن المتناظر .

ويبدو للقارىء أن هذا الميل العميق الى التوازن يتناقض وانعدام التنظيم الذي ذممناه في قبول المصريين كل فكرة جديدة ، سواء أطابقت فكرة اخرى قديمة أم لا ، كايتناقض وابقاءهم على فكر بادية التعارض جنباً الى جنب. هناتناقض ولا شك ، بيد أن تفسيره ممكن . لقد كان للمصري القديم حساسية مفرطة . للتناظر والتوازن ، غير أن حساسيته لعدم التساوق كانت ضئيلة : فهو مستعد دائماً لأن يوازن الاضداد. ثم إنه ضئيل الحس بالسببية ، بأن (أ) تؤدي سياقاً الى (ب) ، و ب تؤدي سياقاً إلى ج. فكما جاء في الفصل الاول ، لم يعتقد القدماء بأن السببية حتمية، لا شخصية . ولعلنا نسرف في التبسيط حين نقول إن تفكير المصري يتخذ شكل الهندسة بدلاً من الجبر، غير أننا نعطي بذلك فكرة عن ميزاته المحدودة . فالنظام في فلسفته هو في الترتيب الشكلي المحسوس بدلاً من التنظيم السياقي المترابط .

علم الكون

ولنتأمل الآن في نظرة المصري إلى الكون المحسوس الذي كانت مصر مركزاً له . اننا نراه بادىء الأمر ، يقيس اتجاهاته بالنسبة إلى النيل ، ينبوع حياته . فهو يواجه الجنوب، الذي يأتي النهر منه. واحدى الالفاظ التي تعني «الجنوب»، لفظة معناها ايضاً «الوجه» . والكلمة المألوفة للشمال قد تكون مشتقة من كلمة معناها «مؤخر الرأس» . والشرق على يساره والغرب على يمينه . ولذا فان للشرق واليسار لفظة واحدة، كما أن للغرب واليمين لفظة واحدة .

ونحن في الواقع تعوزنا الدقة حين نقول إن المصري يقيس اتجاهه بالنسبة الى الجنوب . من الأدق ان نقول إن المصري «يجَنْوب» نفسه نحو منبع النيل . ونلاحظ هنا أنه لم يتخذ اتجاهه الاول من الشرق، مطلع الشمس ، حيث المنطقة التي اسماها «أرض الله» . سوف نرى أن الدين المنظم أكد على الشرق.

غير أن قاطن وادي النيل ايام مـا قبل التاريخ، واللاهوتيات لم تتبلور بعد ، واصطلاحات اللغة في طور التشكيل، كان يدير وجهه صوب الجنوب، مصدر إخصاب ارضه كل سنة. وهكذا يبدو أن أسبقية الشمس الدينية تطور متأخر.

قد نكون هنا في صدد بحثين منفصلين عن الاتجاه. ففي منخفض مصر العليا حيث يجري النيل بوضوح من الجنوب ، وهو الظاهرة الطاغية الأثر في الأرض، كانت بوصلة اهتمام الانسان تستدير جنوباً. أما الدلتا فليس في مساحتها الفسيحة جذب اتجاهي قوي المغناطيس ، ولذا كان طلوع الشمس فيها شرقاً ظاهرة أهم. ولذا ، فلعل عبادة الشمس كانت في الشمال أهم منها في الجنوب، ولعلها انتشرت في انحاء القطر برمته كدين للدولة في فترة ما ، قبل التاريخ ، فتح فيها الشمال الجنوب. إن فتحاً كهذا خليق بتركيز اسبقية الشمس في الدين وجعل الشرق، حيث تبعث الشمس، منطقة الخطورة الدينية، غير أنه لن يؤثر في الالفـــاظ الدالة على أن قطبية الانسان كانت في الأصل نحو الجنوب .

لقد جعلت اللاهوتيّات المتبلورة ، كما نعرفها في العصور التـــاريخية ، المشرق — ارض طلوع الشمس — منطقة الميلاد وعودة الميلاد، وجعلت المغرب — أرض غياب الشمس — منطقة الموت والحيـــاة بعد الموت . فكان الشرق ، « تا — نتجر » ، اي أرض الله ، لأن الشمس تصعد من هنـــاك بروعة وفتوّة . وكانت هذه العبارة التعميمية تطلق حتى على بلدان اجنبية معينة ، هي فيما عدا ذلك محتقرة . فسوريا وسينا وبنط(*) ، وكلها شرقي مصر ، يقطنها « آسيويون

(*) يعتقد العالم راكوزين ان الحاميين الذين سكنوا ارض كنعان كانوا قدموا من البحرين وقد تفرقوا الى قبائل وتوزعوا في اقسام عديدة من سوريا وقـد ورد ذكرهم في التوراة ، سفر التكوين ١٠ ، ١٥ — ١٩ . واطلق على احدى القبائل الحامية اسم بنط أو بونا Punt,Puna. وأسمتهم الثورات بهوت او بوت Phut, Pût ودعاهم الاغريق بالفنيقيين على انهم من سلالة احد اولاد حام . والبونيون Puna كانوا شعباً تجارياً وقد هاجروا الى الاماكن التي تزدهر فيهـــا التجارة . كما سكنوا شمال افريقيا ومنهم القرطاجيون . على ان اهم فرع لهم سكن في بلاد اليمن وحول مضيق باب المندب ثم انتقل الى السواحل الافريقية الشرقية واستوطن بـــلاد الصومال وسيطر على البحر الهندي والبحر الاحمر .

تعساء » ، وتبتليها الجبال والأشجار والامطار، غير انهـــا ملكٌ لإله الشمس الفتي ، وتدعى ايضاً « ارض الله » ، وتتمتع بروعـة منعكسة عن هذا الإله ، لا لميّزة جوهرية ، بل لمحض جغرافيتها . ولذا فانغلال هذه البلاد الشرقيـــة الطيبة تعزى ضمناً الى الإله الشمس اكثر منها إلى السكان: « كل احراش أرض الله الطيبة : كثير من صمغ المرّ، واشجار المر اليانعة ، والآبنوس، والعـــاج النظيف... السعادين والقردة والكلاب وجلود الفهود»[11] ، او اشجار الأرز والسرو والعرعر ... كل احراش أرض الله الطيبة . »[12]

وفي الشعائر التي نشأت حول تمجيد الشمس المشرقة ، تتكرر الاشارة إلى فرح الخليقة باجمعها وشكرها لطلوع الشمس كل صباح . والمقـــابلة بين المساء والصباح هي المقابلة بين الموت والحياة . « عندما تغيبين في الأفق الغربي، تظلم الأرض كا في الموت ... (ولكن) عندما ينبثق النهار ، وتشرقين في الأفق...

ويعتقد المؤرخون بان البونيين قبيلة من الكنعانيـــين استوطنت بلاد سوريا وسواحلها منذ اقدم الازمان وزاولوا التجارة .

(Ragozine Assyria, P. 69, ff) . وجاء في لوحة بالبرمو الحجرية ان المصريـــين كانوا يتجارون مع بلاد البنط منذ اقدم الازمان . فتذكر ان الملك سهورع من السلالة الخامسة كان يرسل السفن في البحر الاحمر الى بلاد البنط وهي بلاد اليمن وسواحل الصومال وكانت تعرف هذه البلاد ببلاد البخور والطيب .

وتعد هذه الاخبار التي اوردها الملك سهورع اقدم ذكر لبلاد البنط . ولم تقتصر اهمية بلاد البنط على تصدير البخور بل كانت في تصدير الاشجار كذلك لغرسها أمام المعابد ، كمعبد دير البحري . وقد صورت على جدرانه طريقة نقل هذه الاشجار من بلاد الصومال عبر البحر الاحمر وظهر امير بلاد الصومال واميرته وهما يحييان بعثة الملكه حتشبسوت البحرية التي ارسلتها لاستقدام الاشجار والبخور وقد صور الامير والاميرة بهيأتهما الحقيقية حيث يظهر عليهما تأثير الجنس الاسود بوضوح . وسكان بلاد البنط ما خلا اليمن هم من الحاميين وصلة الدم وثيقة بينهم وبين سكان بلاد وادي النيل القدماء .

ينهضون وينتصبون على اقدامهم... انهم يحيّون لانك تشرقين من أجلهم.»[١٣]
ولا يشترك البشر وحدهم في تجدد الحياة هذا ، بل إن « الحيوانات كلها تقفز على أقدامها ، وكل ما يطير او يرفرف»[١٤] ، و « القردة تعبده ، والحيوانات كلها تقول بصوت واحد : الحمد لك! »[١٥] والصور المصرية ترينا عبادة الحيوانات لشمس الصباح : قردة تمد ايديها وارجلها بعد ان أصابها قر الليل، في تحية ظاهرة الدفء الشمس، او نعامات تتماوج عند الفجر راقصة في اول شعاع من الشمس. وقد رأى المصريون في هذه الظواهر أدلة بيّنة على المشاركة القائمة بين البشر والحيوانات والآلهة .

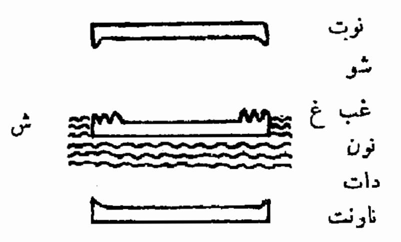
ولكن لنعد الى فكرة المصري عن العالم الذي كان يعيش فيه. سنحاول ان نعطي هذه الفكرة بصورة واحدة فقط لن يكون لها الا بعض التبرير. فأولاً، نحن معنيون هنا بما يقارب الثلاثة آلاف سنة من التاريخ المسجّل، ترى فيها آثاراً من تطور ما قبل التاريخ؛ وفي هذه الحقبة الطويلة تغيّر ونيء مستمر. وثانياً، لم يخلف لنا المصري القديم تشكيلا واحداً لافكاره نستطيع الاستفادة منه كنواة للبحث ؛ ونحن اذ ننتقي مِزقاً من الافكار من مصادر شتيتة، انما نشفي غليلنا العصري الى النظام المؤتلف الواحد . أي أن ميلنا العصري الى تصيّد صورة واحدة امر فوتوغرافي عديم الحركة، في حين ان صورة المصري القديم سيّالة متحركة . فمثلاً ، نود ان نعرف في صورتنا اذا كانت السماء محمولة على أعمدة أو أن احد الآلهة يرفعها. وجواب المصري على ذلك يكون : «أجل، انها محمولة على اعمدة ، او ان احد الآلهة يرفعها – او انها مرتكزة على جدران، او انها بقرة، او انها إلهة ذراعاها وقدماها تمس الارض. » انه يكتفي بأي من هذه الصور، حسب موقفه، وفي الصورة الواحدة قد يرينا دعامتين مختلفتين للسماء : الالهة التي تبلغ ذراعاها وقدماها الارض ، والإله الذي يرفع الإلهة – السماء . وامكانية وجود وجهات النظر هذه التي تكمل الواحدة الاخرى، تنطبق على الفِكَر الاخرى ايضاً. ولذا فسوف ننتقي صورة واحدة مع العلم بانها تروي قصة صادقة ، الا انها ليست القصة الوحيدة .

كان المصري يتصور الأرض كطبق مسطح له حافة مموجة . وبطن هـذا الطبق هو سهل مصر الغريني المسطّح، والحافة المموجة هي حافة البلاد الجبلية التي هي الاقطار الاجنبية. وهذا الطبق طافٍ على الماء. فمن تحته مياه الهاوية، ويسميها المصري «نون» . فـ «نون» هي مياه العالم السفلي ، وهي ايضاً ، بموجب احد امتدادات الفكرة ، المياه الأولى التي خرجت منها الحياة في البدء. وكانت الحياة ما تزال تخرج من هذه المياه السفلى، لأن الشمس تولد من جديد كل يوم من « نون» ، والنيل يجري دافقاً من كهوف تصب فيها «نون» . وفضلاً عن كون «نون» مياه العالم السفلي ، فانها ايضاً المياه المحيطة بالدنيا ، الأوقيانوس الذي هو الحد الأقصى ، والذي يدعى كذلـك « الحلقة الكبرى » او « الاخضر الاعظم » . ولذا فقد كان من الجليّ ان الشمس بعد رحلتها الليلية تحت الدنيا يجب أن تولد من جديد فيما وراء الافق الشرقي من تلك المياه المحيطة بالدنيا، كما أن الآلهة جميعها ولدت في الأصل من « نون » .

وفوق الأرض قِدْر السماء المقلوب ، وهي الحد الخارجي لأقصى الكون. وكما قلنا سابقاً ، دعت ضرورة التناظر الذي يعشقه المصري واحساسه بأن المكان محدود، الى وجود سماء مقابلة تحت الارض ، تحيط بحدود العـالم السفلي. ذلك هو الكون الذي يتحرك ضمنه الانسان والآلهة واجرام السماء .

هنا يجب على الفور ان نستدرك بعض هذه الصورة. فصورتنا تعطينا قبة السماء كشيء معلق فوق الارض بقوة رافعة فيه. غـير أن المصري القديم يرى خطراً في ذلك فيطلب دعامة للسماء يستطيع ان يراها. وهو كما قلنا يرى دعائم متباينة في فِكَره المتباينة، ويتجاهل ما فيها من تناقض . وابسط ما يتصوره لذلك، قوائم أربع مغروسة في الارض تحمل ثقل السماء . وتوجد هذه القوائم في أقاصي الأرض كما تدل عبارات كهذه : «لقد نشرت رُعبَك حتى اعمدة السماء الاربعة»[١٦] ، والعدد أربعة يدل على أنها موضوعة عند نقاط البوصلة الأربع. ولحسن الحظ كان هذا الترتيب يروق للمصري ويرى فيه القوة والديمومـة ، فيتكرر لديه مثل هذا التشبيه :

« (ثابت) كالسماء المستقرة على اعمدتها الاربعة » .



الا ان السماء قد يكون هناك ما ترفعها غير هذه القوائم . فقد كان بين السماء والارض ، الاله الهواء « شو » ومهمته الوقوف على الارض وقفة راسخة وحمل عبء السماء . وقد جاء في « نصوص الاهرام » (١١٠١) مايلي: «ذراعا شو تحت السماء لكي يحملها . » وهناك صورة اخرى لهذا النص فيه تحريف له مغزاه : « ذراعا شو تحت «نوت» لكي يحملها » لأن السماء كانت بالطبع تمثل بالهة هي « نوت » يصورونها منحنية فوق الارض ، والشمس والقمر والنجوم تزيّن جسمها . وفي وضع كهذا قد تحمل هي ثقلها ، او قد يتلقى بعض هذا الثقل إله الهواء « شو » بيديه المرفوعتين .

ثم ان قبة السماء قد تمثل ببطن بقرة سماوية ، مرصع بالنجوم ، وفيه المجرّة التي تمخر سفينة الشمس بحاذاتها . لم يجد المصري ضيراً في ان الصورة الواحدة انما هي بديلة للاخرى . في النص الواحد قد يذكر هذه الفِكَر المتباينة عن السماء . فكل فكرة منها تروق له ، ولها ميزتها في كونٍ سيّال لا يعصى فيه على الآلهة شيء . ان لديه مقاييسه الخاصة للصدق والاقناع ، وبموجبها لا يرى نفسه مناقضاً لنفسه . فصورة للسماء وحاملاتها تملؤه بالثقة عوضاً عن الشك ، لانها كلها ثابتة باقية ، ولان الصورة الواحدة يمكن اعتبارها مكملة للأخرى، لا مناقضة لها .

وتحت قبة السماء توجد الاجرام السماوية . فالنجوم تتدلى من القِدْر المقلوب، او تلتمع على بطن البقرة او الإلهة ، وكذلك القمر. والغريب ان القمر لا شأن

كبير له في الميثولوجية المصرية ، او قل اننا لا نرى له شأناً كبيراً في ما وصل الينا من الدلائل . ولئن نجد ما يشير الى قيـام مراكز مهمة لعبـــادة القمر في الاعصر المبكرة ، فان هذه العبادة تحولت في اتجاهات أقلّ كونيّة من قبـل في الاعصر التاريخية . ولهذا كان الإله القمر « نوث » أعلى شأناً كإله للحكمة وقاضٍ إلهي منه كشيء ذي مهمة سماوية .وقد اصبح نقصان وازدياد قرص القمر ، بصفته احدى العينين العلويتين ، جزءاً شكلياً من قصة اوزيريس ، يدل على الاذى الذي لحق بـ « حورس » في قتاله مع ابيه ، وهو أذى يرفعه عنه كل شهر الاله القمر . ومن المحتمل ان هذه الفكرة نقلت عن اسطورة اقدم عهداً كان للقمر فيها شأن كالشمس ، العين العلوية الاخرى . إلا ان المقابلة بين هذين الجُرمين تكاد تنعدم في الازمنة التاريخية .

ومثل القمر ، النجوم . فقد كانت لها أهميتها في قياس الزمن ، وكانت هناك مجموعتان او ثلاث من النجوم رئيسية تعتبر آلهة لها بعض الوزن ، إلا أن مجموعة واحدة فقط ادركت أهمية دائمة في المشهد المصري . وهذه الأهمية ايضاً تتعلق بالانتصار على الموت . ففي جو مصر النقي تبرز النجوم لألاءة براقة واكـثر الكواكب تنحدر في الفضاء بخط كضربة المنجل وتحتجب تحت الافق . ولكن هناك قطاعاً واحداً من السماء له مدار أصغر ، تهوي النجوم فيه نحو الافق دون أن تحتجب فيه أبداً . تلك هي النجوم القطبية الـــتي تتأرجح حول « نجم الشمال » ، وهي النجوم التي قال عنها المصريون « إنهـا لا تعرف الهلاك » ، أو « انها لا تعرف التعب » . هذه الكواكب التي لا تموت اتخذوهـا رمزاً للموتى الذين انتصروا على الموت وظفروا بالخلود . وقد كان القطاع الشمالي من الفضاء في الأزمنة الاولى جزءاً مهماً من الكون . فهم يرون الا " موت فيه ، ولذا فهو ولا ريب مقام الخلود الذي يتوقون اليه . وفي نصوص الموت المبكرة التي نسميها ، نحن المحدثين ، «نصوص الاهرام» ، كانت غاية الميت منطقة « دات » في الجزء الشمالي من السماء حيث يتاح له ان ينضم إلى الكواكب القطبية التي « لا تعرف الهلاك » ، فيحظى بالخلود . هناك جعل المصريون فراديسهم واسموها « حقل

القصب » و « حقل القرابين » ، حيث يحيـــا الميت ك « أخ » اي كروح « فعّالة » .

وعلى مر الزمن ، وبانتشار خطورة ميثولوجية الشمس بـين الشعب كله انتقلت منطقة « دات » من الجزء الشمالي من السماء إلى العالم السفلي . والنصوص القديمة التي لم تدع طريقة الا وجربتها لاقحام الميت في السماء ، لم يكف القوم عن ترديدها ترديداً ملؤه الضراعة والحرارة ، غير ان المدخل الى العالم الآخر غدا الآن في الغرب ، وغدا الفردوسان تحت الأرض . سبب ذلك ، ولا شـك هو ان الشمس تموت في الغرب ، وتقوم برحلتها الروحية تحت الأرض ، لتولد رائعة من جديد في الشرق . فاذا كان لا بد للموتى ايضاً من المساهمـــة في هذا الوعد بحياة مستمرة لا تنقطع ، تحتم نقلهم الى جوار الشمس ليشاركوها المصير . فعلينا لذلك ان نضع في صورتنـا للكون منطقة « دات » بين الارض والسماء السفلى (المقابلة للعليا) ، كدار الموتى الخالدين .

لقد قلنا ما فيه الكفاية عن الاهمية المركزية التى تتمتع بها الشمس في هـذا المشهد . وآن لنا ان نقول شيئاً عن القوة المحركة في رحلتها اليومية . انها على الاغلب تصوّر متنقلة بزورق ، ولعشق المصريين التناظر الثنائي ، جعلوا لهـا زورقاً للنهار وآخر لليل . وللزورقين بحارة من آلهة ذوي شأن ومـكانة . ولم تتصف هذه الرحلة دائماً بالابّهة والسلام : فقد يكمن في الطريق ثعبـان ينوي مداهمة الزورق والتهام الشمس ، ولا بد من القتـال لقهر هذا الحيوان . وهذا بالطبع مردّ الاعتقاد الشائع في اقطار كثيرة بان الكسوف ناجم عن ابتـلاع ثعبان او تنين للشمس . إلا ان الكسوف لم يكن الظاهره الوحيدة في الأمر . ففي كل ليلة تجابه الشمس محاولة لالتهامها ثم تقهرها ، في العالم السفلي .

وللشمس قوة محركة أخرى . فهي تبـدو ككرة تتدحرج ، والمصريون يعرفون الكرة المتدحرجة في الكرية التي يدفعها ابو جعل على الرمل . وهكذا غدا ابو جعل رمزاً لشمس الصباح ، مع مـــا يقابلها بعد الظهر ممثلاً في شيخ يسير متعبـاً نحو الافق الغربي . وكذلك اوحى لهم رمز الصقر ، وهو يحلـّق

في الاجواء دون اي حركة ظاهرة ، بان لقرص الشمس ايضاً جناحي الصقر إذ تحلـّق في الجو دون عناء. وهذه الصُوَر، كما رأينا من قبل، لا تعتبر متناقضة، بل متمماً بعضها بعضاً . واذا كانت للاله مظاهر كيانية عديدة ، زاد ذلك من قدره وجلاله .

ولكي نزيد ابتعاداً بفكرة الشمس عن كيانها الفيزيائي ، عن كونها قرصاً نارياً يتأرجح حول الأرض مرة كل اربع وعشرين ساعة ، علينا هنا ان نذكر نواحي أخرى من اله الشمس « رع » . فهو بصفته الهاً أسمى ، ملك سماوي ، وتقول الاساطير انه اول ملك عرفته مصر في العصور الاولى . ولذا ، كان يمثل في شكل إله ملحّى تاجه قرص . وكإله أسمى ، أعار نفسه لآلهة اخرى ، لكي يزيد من جلالهم ويغدق عليهم الاوّلية ضمن حدود جغرافية او وظيفية معينة . وهكذا فقد كان معاً « رع » و « ر – آتوم » ، الإله الخالق، الذي كان مركز عبادته في مدينة هليوبوليس. وكان « رع – هر َخْتي » ، اي « رع – حورس الافق » ، الإله الفتيّ في الأفق الشرقي . وأصبح في مواقع مختلفة « مُنتو – رع » الإله الصقر ، و « سوبك – رع » ، الإله التمساح ، و « خنوم – رع » الاله الكبش . وأصبح كذلك « آمون – رع » ، ملك الآلهة ، إله طيبة الأكبر . وهذه الشخصيات المتباينة للشمس ، كما قلنا ، وزادت من مكانتها وعظمتها . انها ليست مجرد قرص ملتهب ، بل ان لها شخصية الإله . وهنا يحسن بنا ان نعود إلى التمييز بين الفكرة العلمية للظاهرة الطبيعية كـ (هو) ، وبين الفكرة القديمة للظاهرة الطبيعية كـ (أنت) ، مما جاء تفصيله في الفصل الاول. فقد جاء هناك ان العلم يستطيع ادراك الـ (هو) ، لما يتحكم به من قوانين تجعل التكهن بسلوكه ممكناً نسبياً ، في حين ان « للأنت » شخصية الفرد التي نعجز عن التكهن بها ، « كياناً لا نعرفه بمقدار ما يكشف عن نفسه». وعلى هذا النحو تصبح شخصية الشمس المتعددة الشكل ظاهرياً ، شخصية الفرد المتعدد المواهب الذي يستطيع ببراعته ان يوجد في اماكن كثيرة في وقت واحد. والدهشة التي تثيرها هذه الشخصية الكثيرة الاوجه في الانسان قد تؤدي به

نهائياً الى أن يتوقع منهـا الاشتراك في أي ظرف او حادث اشتراكاً فيـه قدرة الأخصّائي في كل حالة .

اصل الكون

والآن سوف نمعن النظر في بعض قصص الخليقة المصرية . وجدير بالملاحظة اننا استعملنا هنا صيغة الجمع ، لأننا لا نستطيع أن نستقر على قصـــة منسقة واحدة لبدء الكون. فقد تقبل المصريون اساطير شتى ولم يطرحوا عنهم أيا منها. وجدير بالملاحظة ايضاً أنه يسهل علينا أن نرى الخطوط المتوازية المتدانية بـين القصص البابلية والعبرية عن التكوين ، بينما يصعب علينا أن نجد العلاقة بينهـا وبين القصص المصرية . فلئن كان في تطور الشرق الادنى القديم تشابه عام بـين اجزائه ، فقد وقفت مصر بعيدة بعض الشيء عن الاقطار الاخرى .

لقد رأينا أن « نون » ، الهاوية الأولى ، هي المنطقة التي انبثقت منها الحياة في البدء . وهذا ينطبق بوجه خاص على الشمس بالطبع ، بسبب صدورهـا كل صباح عن الاعماق ، وعلى النيل ، لأنه يتألف من مياه جوفية . بيد أن هـــذه العبارة : « الذي خرج من نون » قيلت في آلهة آخرين كثيرين ، كما انها قيلت في مجلس الآلهة كجماعة معاً . وفي اغلب الأحيان ، لسنا بحاجـــة إلى البحث عن اسطورة لهذه الفكرة. فالاعماق، او المياه الأولى، فكرة هي في غنىً عما يفسّر ما وراءها . وقول (تنيسُن) عن الحياة بانها « تستقي من اليم الذي لا حدّ له » غنيّ عن الشرح .

غير اننا يجب ان ننعم النظر في قصة تصف ظهور الحياة من المياه ، وتعـين موقع الخلق على « رابية أولى » . لقد ذكرنا كيف ان رقعاً فسيحـــة من المياه تغمر مصر عند اشتداد الفيضان ، وكيف ان انحسار المياه يُبرز اول المرتفعات الطينية المتباعدة ، وقد انتعشت بطمي خصب جديد . إن جزراً كهذه لا بـد

ان تعد اول الجزر الواعدة بحياة جديدة في سنة زراعية جديدة . وحالما ترفع هذه الروابي الوَحِلة رؤوسها من فيض المـــاء لتتلقى لظى الشمس ، تنشط وتثرثر فيها حياة جديدة. والمصريون المعاصرون يعتقدون ان في هذا الوحل قوة تهب الحياة ، ويشاركهم في هذا الاعتقاد أناس غيرهم. فقبل قرون ثلاثة او اقلّ احتدم نقاش علمي حول التناسل التلقائي ، أي مقدرة المادة التي تبدو غير عضوية على ولادة عضويات حية . وكتب انكليزي يقول ، اذا كان العالِم الذي يناقشه يشك في ان الحياة تتولد من العفن الحاصل في الطين ، «فما عليه الا الذهاب الى مصر ، ليجد الحقول تعج بالفئران التي يلدها طين النيل ، وفي ذلك طامة كبرى للسكان .» فليس من العسير اذن ان نؤمن بأن الحيوان قد ينطلق من هذا الطين المشحون !

والدلائل المتوفرة في الاسطورة المصرية على اصل الحياة في الرابية الاولى ، متفرقة وكثيرة الاشارة الى اقاصيص أخرى . الا ان النقطة الجوهرية هي ان الاله الخالق ظهر في البدء على هذه الجزيرة المنفردة . وقد ادعى نظامان دينيان على الاقل بالاسبقية ، لحيازة كل منهما على رابية اولى ، ثم انتهى الامر الى ان كل هيكل فيه مرتفع لإلهه قد يعتبر ذلك المرتفع مكان الخليقة وقد استعارت الاهرام نفسها فكرة المرتفع هذه فجعلت منها وعداً للميت المصري المدفون في الهرم بانه سينهض ثانية في كيان جديد ، وكما جاء في الفصل الاول ، ما المهم الا فكرة رابية الخليقة ، أما موقعها من عالم المكان ، أهو هليو بوليس ام هرموبوليس ، فلا يهم المصري في شيء .

ولنأخذ عبارة من « كتاب الموتى » تنص على ظهور رع – آتوم ، الاله الخالق ، منفرداً لأول مرة . والمتن مزوّد بشروح .

أنا آتوم عندما كنت وحدي في نون (المياه الأولى) ؛

أنا رع في ظهوره (الاول) ، حين بدأ يحكم ما صنع . ما معنى ذلك ؟ إن « رع حـــين بدأ يحكم ما صنع » معناه ان رع بدأ بالظهور كملك ، كمن وُجد قبل أن يرفع (إله الهواء) شو (السماء عن الارض) ، عندما كان

(رع) على الرابية الاولى التي كانت في هرموبوليس . [١٩]

ويستمر النص ليؤكد على ان الاله خلق نفسه بنفسه ، ثم راح يخلق « الآلهة التي تتبعه » .

والرمز الهيروغليفي الذي يعني (رابية الظهور) الاولى، (⌓) يعني ايضاً (ظهور مجيد). ورسمه مرتفع محدودب تنطلق منه أشعة الشمس صُعُداً؛ فهو يصوّر بذلك معجزة ظهور الإله الخالق لأول مرة .

والنص الذي ذكرناه يجعل الخليقة على مرتفع في مدينة هرموبوليس، موطن بعض الآلهة ممن وجدوا قبل الخليقة . غير ان التناقض في وجود سبق الخلق لن يقلقنا هنا، لأن اسماء هذه الآلهة تنبؤنا بأنها تمثل تلك الهيولى التي لا شكل لها والتي وجدت قبل ان يجعل منها الاله الخالق شكلاً ونظاماً . وعلينا ان نحدد مصطلح (الهيولى) بعض الشيء ، لأن آلهة ما قبل الخليقة هذه تقسم الى أربعة ازواج : إله وإلهة لكل صفة من صفات الهيولى. وهل ذلك الا مثل آخر على حب التناظر ؟ لقد بقيت هذه الازواج الالهية الاربعة تعرف في الاساطير (بالثمانية) الذين كانوا قبل البدء . وهم : (نون) ، المياه الاولى، وقرينته (ناونت) ، التي صارت فيما بعد السماء السفلى ؛ و (حوح) ، اللاشكلية العارمة الاولى وقرينته (حاوحت) ؛ و (كوك) ، الظلام ، وقرينته (كاوكت) ؛ و (آمون) ، أي الخفي ، ممثل الفوضى التي لا تلمس ولا تدرك ، وقرينته (أماونت). وما هذا كله إلا طريقة أخرى لقولها يذكره سفر التكوين في التوراة من أن قبل الخليقة « كانت الأرض خربة وخالية ، وكانت الظلمة على وجه الغمر . » وحوح آمون ، اللامحدود واللا مُدرَك ، وهما موازيان تقريبيان للفظتين العبريتين : (توهو وفوهو)، خربة وخالية ، كما ان كوك ، الظلام ، ونون ، الهاوية ، شبيهان ولاريب بالعبارة العبرية (حوشخ علبنايي تيحوم) ، اي (الظلام على وجه الغمر) . هذا التشابه ممتع ، ولكنه لن يغرر بنا، لأن القصتين المصرية والعبرية تفترقان حالما يبلغ المرء الخليقة ، اذ تؤكد المصرية على ظهور الإله الخالق بنفسه، في حين

تنص العبرية على وجود الإله الخالق مع الهيولى جنباً الى جنب . ولا بد من البداية من فكرة ما،لكي يستطيع الانسان البدائي في كل مكان تصوّر اللاشكل قبل ان يخلق الشكل.وقد يوصف هذا اللاشكل بالعبارات نفسها في كل مكان. وسنعود الى قصة سفر التكوين مرة ثانية فيما بعد .

لا نستطيع هنا ان نلاحق ظهور الرابية الأولى في مراكز العبادات الاخرى، او منطويات هذه الفكرة في اعتقادات مصر وتصويرها.بل سنوجه البحث نحو ظاهرة ميثولوجية أكثر تطوراً ، لها أهميتها في اقاصيص الخليقة .

لقد كان للإله الشمس في الازمنة الأولى أسرة من الآلهة ،وكانت هذه الاسرة ايضاً مجلس الآلهة الاعلى . ومركزها الرئيسي في معبد الشمس في هليوبوليس ، وتعرف بـ (الانيعاد) اي (التسعة)،وتتألف من أربعة أزواج متصلة الرحم يعلوها سلف واحد مشترك .وهذه (الانيعاد) او (التسعة) يمكن موازاتها (بالثامنية) التي ذكرناهـا آنفاً، لأن (الثامنية) كانت تشمل عناصر الفوضى الكونية ، بينما كانت (التسعة)تشمل مراحل النظام الكوني:الهواء والرطوبة؛ والارض والسماء ؛ وكائنات الارض . وهذا نص واضح على أن الخلق هو الحد الفاصل بين الفوضى السابقة والنظام اللاحق . وليس في هذا ما يشير الى أن الإله الخالق انتصر على عناصر الفوضى وافناها ، وأحل عناصر النظام مكانها. بل بالعكس . اذ من الجلي أن بعض آلهة ما قبل الخليقة ، كنون، مياه العالم السفلي ، وكوك ، الظلام،استمر في البقاء بعد الخليقة ، غير أنه استمر في مكان له معيّن،لا في فوضى لا شكلية طاغية.ومن هذه الناحية نجد بعض الشبه بين هذه الخليقة وبين خليقة سفر التكوين : عزل النور عن الظلام، وعزل الميـاه السفلى عن المياه العليا .

لقد خلق آتوم ، الإله الشمس،نفسه وهو رابض على الرابية الاولى، او كما يقول المصريون ، (صار بنفسه) واسم آتوم يعني(كل شيء)كما يعني (لا شيء). وليس في هذا تناقض محض ، كما يبدو في الظاهر،لأن معنى اللفظة هو (ما هو تام ، منتهٍ ، كامل) ، وفي كل من هذه الالفاظ إيجاب ونفي فكلمة(النهاية)

في ختام أي كتاب تعني (هذا كل ما هناك . ليس من مزيد) وكذا آتوم يعني احتواء الكل ، كما يعني الخلوّ ، في البداية أكثر منه في النهاية . آتوم هو أصل الكل . إنه كالهدأة الحبلى التي تسبق العاصفة .

وللخليقة نفسها قصص متباينة . فان كتاب الموتى [١٧] يقول ان الاله الشمس خالق اسماءه ، بصفته حاكم الانبعاد . ويفسّر ذلك بان الإله سمى الاعضاء في جسمه ، « وهكذا نشأت الآلهة التي تتبعه » . وهذا أمر بدائي فيه ضرب من المنطق . فلكل عضو من أعضاء الجسم وجود منفصل وطبيعة منفصلة ، ولذا فقد يكون لكل منها اتصال بآلهة مختلفة . وللاسم فردية وقوة ،والتلفظ باسم جديد هو فعل خلاّق. وهكذا تكتمل لدينا صورة الخالق وقد قعد في جزيرته الصغيرة وراح يخترع الأسماء لثمانية من اجزاء جسمه — او لأربعة ازواج منها — وبكل لفظة من شفتيه يخلق إلهاً جديداً .

أما « نصوص الاهرام » فتأتينا بصورة أخرى . فالنقش يخاطب آتوم ويستذكر الزمان الذي اعتلى فيه الإله الرابية الاولى ، ثم يقول : « لقد بصقتَ ما هو شو ، ولقد نفثت ما هو تفنوت . لقد احطتهما بذراعيك كذراعي«كا»، لأن ما لك من « كا » صار فيهما » (١٦٥٢ — ٥٣) . فهذه القصة تصف الخلق كقذف عنيف لاول إلهين . لعله كان انفجاراً كالعطسة ، لأن شو هو إله الهواء، وقرينته تفنوت هي الهة الرطوبة. ولابد من شرح الاشارة الى «كا» ، وسنبحث في (كا) الفرد ، او شخصيته الأخرى فيما بعد . فان في فكرة الـ (كا)شيئاً من (الذات الأخرى) ، كما أن فيها شيئاً من (الملاك الحارس) بذراعيه الحاميتين . ولذا يضع آتوم ذراعيه الحاميتين حول ولديه ، لان (كاهُ) صارت فيهما ، والـ (كا) بعض من جوهره .

وهناك نص آخر ، أشد ارضية ، يجعل ظهور شو وتفنوت نتيجة لاستمناء آتوم [٢٠] . وفي هذا ولا ريب محاولة لحل مشكلة الميلاد من إله واحد لا قرينة له .

وقد ولد شو وتفنوت ، اي الهواءُ والرطوبة ، الارضَ والسماء ، (غب)

الإله الارض ، و (نوت) الإله السماء . ولكن قصة اخرى تقول ان الإله الهواء شو رفع الارض والسماء وفصلها الى اثنين . ثم تضاجـع غب ونوت ، الارض والسماء ، بدورهما وولدا زوجين ، الإله « اوزيريس » وقرينته « ايزيس » ، والإله « ست » وقرينته « نفتيس » ، وهؤلاء يمثلون مخلوقات الدنيا ، سواء أكانت انسانية أم إلهية ام كونية ولن نصرف جهداً في مناقشة المغزى الاصلي الدقيق لهذه الكائنات الأربعة ، لأننا لسنا واثقين من أي منهم كل الثقة .

آتوم

شو — تفنوت

جب — نوت

أوزيريس — ايزيس   سيث — نفتيس

وهكذا نجد في هذه الاسرة الإلهية الحاكمة قصة ضمنية للخليقة . فان آتوم ، الفراغ المشحون ، انفصل الى هواء ورطوبة . ثم تكثف الهواء والرطوبة إلى الأرض والسماء . ومن الارض والسماء جاءت الكائنات التي عمرت بها الدنيا . لن نبحث هنا بعض قصص الخليقة الأخرى ، كتلك التي تذكر إلهاً كان هو نفسه « مرتفع الارض » حيث وقعت المعجزة . وجدير بالملاحظة أن لا قصة لدينا خاصة بخلق البشرية ، فيما عدا الاشارات المتناثرة هنا وهناك . فهناك مثلاً اشارة الى الهٍ كبش اسمه « خنوم » ، زعموا أنه كوّن البشر على دولاب خزاف ، كما ان الإله الشمس يدعى « مكتشف البشرية »[٢١] . غير أنه ليس من الضروري ان توجد قصة عن خلق الانسان على حدة ، لسبب سنبحثه بافاضة أكثر فيما بعد ، وهذا السبب هو أنه لم يكن بين الآلهة والبشر خط فاصل ثابت . فاذا بدأت خليقة الكائنات ، استمرت ، كانت الكائنات آلهة او اشباه آلهة ،

أرواحاً أو أناساً .

وهناك نص يعلق عرضاً على الخليقة ويقول إن الانسان قد صنع في صورة الله . وهذا النص يؤكد على طيبة الإله الخالـق في العنايـة بخليقته البشرية . « بالرعاية الحسنة قد حظي البشر ، مواشي الله . لقـد صنع السماء والارض حسـب مشيئتهم ، وصد وحش الميـاه (عند الخليقة) . وصنع نـَفَس الحياة لخيـاشيمهم . انهم صور له انطلقت من جسده . وهو يصعد في السماء حسب مشيئتهم . وقد صنع النبت والحيوان ، والطيروالسمك ، غذاءً لهـم . وقـد قتك باعدائه ودمّر حتى اولاده عندما تآمروا بالتمرد (عليـه) .»[٢٢]إن هذا النص غير عادي وجدير بالملاحظة لجعله غاية الخليقة مصلحةالانسان ، في حين ان المألوف أن تُعَدد الاسطورة مراحل الخلق دون ابداء الغرض . إلا أن لهذا النص بالذات غرضاً أخلاقياً أكيداً . لاحظ مثلاً الاشارة إلىأن الإلهدمر البشر عندما تمردوا عليـه . ولسوف نعود في الفصل التالي الى هـذا الموازي البعيد لقصة الطوفان التوراوية .

والآن علينا ان نتفحص باسهاب وثيقة اخرى نهائية تتعلق بالخليقة . انها نقوش تدعى « اللاهوت المفيسي » في متنها من الغرابة والاختلاف عن المادة التي بحثناها ، ما يشعرنا ، لأول وهلة ، بأنها من عالم آخر . غيراننا عندمانعيد النظر فيها نجد ان الاختلاف في الدرجة لا في النوع ، لأن كل العناصر الغريبـة التي في نص « اللاهوت المفيسي » . توجد في نصوص مصرية أخرى في اماكن متفرقة ؛ ولم تجمع معاً إلا في هذا النص بحيث تكوّن منها نظام فلسفي عام عن طبيعة الكون .

هذه الوثيقة حجر مكسّر في المتحف البريطاني، يحمل اسم فرعون مصري حكم البلاد حوالي عام ٧٠٠ق.م. ولكن الفرعون يقول إنه نسخ النقش عن نقش لاسلافه ، ويدعم صحةَ قوله لغةُ النص وترتيبُ اجزائـه على النحو القديم . فهذه وثيقة جاءت من بدء التاريخ المصري ، من العهد الذي جعلت فيه السلالات الأولى عاصمتها الجديدة في ممفيس ، مدينة الإله (بتاح) . ولم تكن ممفيس ، حين

غدت مركز دولة دينية ، إلا مدينة حديثة النعمة ، إذ لم تعرف قبل ذلك اية أهمية وطنية . وزاد في الطين بلة، ان هليوبوليس، وهي من عواصم مصر الدينية التقليدية ، وموطن الاله الشمس (رع) والإله الخالق (رع - آتوم) ، لا تبعد عن ممفيس إلا خمسة وعشرين ميلاً . فكان لا بد من تبرير لتعيين موقع جديد لمركز الدنيا . والنص الذي نحن بصدده جزء من حجة دينية تثبت أوليّة الإله بتاح ، وبالتالي اولية موطنه - ممفيس .

لقد كانت نصوص الخليقة التي بحثنا فيها آنفاً تصف الخليقة بشكل مجسد: فالاله يفصل الارض عن السماء او يلد الهواء والرطوبة . غير أن هذا النص ينصرف إلى أقصى ما استطاع المصري ان ينصرف نحو خليقةٍ توصف بمصطلحات فلسفية : فهي فكرة انبثقت في قلب احد الآلهة وقولٌ آمر حوّل الفكرة الى حقيقة . وهذا الخلق بفكرة تخطر بالبال يتلوها القاء لفظي ، لها اساس من التجربة في حياة الانسان : سلطة الحاكم الذي يخلق بمجرد الأمر . ولكن لا يقرن بين اللاهوت الممفيسي وبين النصوص الأشد أرضية التي تناولناها بالبحث إلا استعمال الفاظ جسدية (كالقلب) للفكرة و (اللسان) للأمر . اننا هنا ، كما وضح الاستاذ برَسْتِد ، ندنو كثيراً من مذهب «الكلمة» الذي نجده في (العهد الجديد) : « في البدء كان الكلمة ، وكان الكلمة مع الله ، والكلمة كان الله » .

وقبل أن ننكب على هذا النص العسير، يجمل بنا أن نستعرض العوامل المعروفة التي لها دلالتها في تفسير النص . اولاً ، ينطلق النص الممفيسي من قصص الخليقة التي سردناها سابقاً : ولادة آتوم من نون، المياه الاولى ، وخلق آتوم لأنيعاد الآلهة فالنص الممفيسي يعترف بانتشار هذه الفِكَر في مصر . وبدلاً من أن يلقي بها عنه ، يحاول أن يدمجها في فلسفة أعلى ، فيستفيد منها بالزعم بأنها تنتمي الى نظام أعلى .

هذا النظام الأعلى يستخدم « الاختراع » بادراك فكرة ما في الذهن ، و « الايجاد » بالتلفظ بأمر خالق . والفكر والنطق من الخواص القديمة

للسلطة في مصر، وكلاهما يتمثل إلهاً في أدبنا المبكر جداً. وهما يردان عادة كخاصتين متصلتين يتمتع بهما الإله الشمس : «حو» ، النطق الآمر ، ذلك الكلام الذي يتمكن بقوته من الخلق ، و« سيا » ، الادراك ، اي العلم بحالة أو شيء او فكرة . و« حو » و« سيا » صفتان تتمتعان بسلطان الحكم. فنجد في نصوص الاهرام أن الاله الحاكم يغادر معبده ويتنازل عن وظيفته للملك المتوفّى ، لأن الثاني قد (استحوذ على حو ، وسيطر على سيا)(٣٠) . وفي نصنا المفيسي توضع هاتان الخاصتان في الفاظ مادية: فالقلب هو عضو الفكر، واللسان هو العضو الذي يحول الفكرة الى واقع ظاهر. وينسب الفضل في ذلك كله الى الاله المفيسي (بتاح) ، الذي هو نفسه فكر ونطق في كل قلب وعلى كل لسان ، ولذا فقد كان المبدأ الخلاّق الاول، وبقي كذلك حتى الآن.

ان الجزء الذي يهمنا من النص يستهل بمساواة بتاح بنون، المياه الاولى التي خرج منها آتوم،وهو المعترف به عادة كالاله الخالق. وهذا بحد ذاته يجعل بتاح سابقاً للإله الشمس، وترد إشارات عابرة الى هذا السبق في نصوص أخرى . إلا أن نصنا لا يُبقي هذا السبق أمراً ضمنياً، بل يذكر الجهاز الذي وَلّد به بتاح، آتوم .

« بتاح العظيم . إنه قلب انيعاد الآلهة ولسانه... الذي ولد الآلهة... فتكوّن في القلب وتكوّن على اللسان (شيء) في شكل آتوم » . هذا هو اختراع آتوم وإيجاده. فمن لا شيء وجدت فكرة آتوم، فكرة إله خالق. وتلك الفكرة « تكونت في قلب » العالم الالهي، وما القلب والذهن إلا بتاح نفسه . ثم ان تلك الفكرة «تكونت على لسان» العالم الالهي ، وما اللسان والنطق إلا بتاح نفسه. والمصري يستعمل لغة صورية جسدية تقول باقتضاب: «في شكل آتوم تكوّن ، في القلب ، وتكون ، على اللسان» ، ولكن لا ريب في المعنى مطلقاً . ففي هذه الالفاظ يكمن الحبل والولادة .

غير أن قوة بتاح الخلاقة لا تنتهي بايجاد الإله الخالق التقليدي . «إن بتاح عظيم قادر، بثّ [القوة في الآلهة كلها]، كما بثها في أرواحها، عن طريق(فعل)

القلب و(فعل) اللسان » . ولا ينتهي المبدأ الخلاق بالآلهة . « لقد حدث ان القلب واللسان يسيطران على [كل] عضو (في الجسد) بالقول بانـــه (بتاح) يتخلل كل جسد (في شكل القلب) ويتخلل كل فم (في شكل اللسان) لكل إله ، ولكل انسان ، ولكل حيوان، ولكل زحاف، ولكل ما يحيا ، بتفكير (بتاح ، بصفته قلباً) وأمره (بصفته لساناً) كل ما يشاء » . وبعبارة أخرى ، ليست لدينا معجزة واحـــدة من التفكير والافصاح ، ولكن مبادىء الخلق التي كانت لازمة في المياه الاولى لولادة آتوم، تظل لازمة فعالة . وحيثما يوجد الفكر والأمر ، يستمر بتاح في الخلق .

وهذا النص يميّز تمييزاً محابياً بين الخليقة التقليدية التي ولد فيهـــا آتوم شو وتفنوت ، وبين الخليقة التي نطق فيها بتاح شو وتفنوت فأوجدهما . واسنان بتاح وشفتاه هي أعضاء هذا النطق المولـّد. وكما ذكرنا آنفاً ، هناك قصة اخرى عن آتوم تجعل ولادة شو وتفنوت نتيجة لاستمناء الاله الخالق . وهكذا تغدو الاسنان والشفاه لدى بتاح موازية لمني آتوم ويديه . وهذا ، بالنسبة الى نظرتنا العصرية ، يجعل خليقة بتاح فعلا أنبل من فعل آتوم . ولكن ليس هنـــاك ما يؤكد على ان الاقدمين ارادوا الانتقاص من القصة الجسدية الثانيـــة . ولعلهم ارادوا التعبير عن الشبه بين القصتين المتباينتين حين قالوا : « ولد أنيعـاد آتوم من منيه وأصابعه ؛ ولكن أنيعاد بتاح هو الاسنان والشفاه في هـذا الفم الذي نطق اسم كل شيء ، فجاء منه شو وتفنوت . » وقد رأينا سابقاً كيف ان نطق اسم ما هو ، بحد ذاته ، فعلُ خلق .

ويستمر النص فيعين بالتفصيل ما اوجده عمل القلب الحامـل واللسان الخالق ، دون ان يضيف جوهرياً اي شيء جديد . ويشرح العلاقة الآلية بـين الحواس المختلفة وبين القلب واللسان بقوله ان وظيفة البصر بالعينـين والسماع بالاذنين والشم بالانف هي الافضاء بالتقارير الى القلب . فيطلق القلب ، استناداً الى هذه المعلومات الحسية ، « كل ما هو تام » اي كل فكرة ثابتة ثم « يفصـــح اللسان عما يفكره القلب . »

بعد ذلك يلخص النص مدى طاقة بتاح الخلاقة قلباً ولساناً . هكذا ولدت الآلهة ؛ هكذا وجد النظام الالهي بأجمعه ؛ هكذا جعلت المصائر الموجهة التي تزود البشر بالمؤونة والغذاء ، هكذا جعل الحد بين الحق والظلم ؛ هكذا صنعت الفنون والحرف ونشاطات الناس ؛ هكذا صنع بتاح اقاليم ومدناً ، ووضع الآلهة المحلية في مناصبها الحاكمة وأخيراً : « وهكذا اكتشفوا وادركوا ان سلطانه (اي بتاح) اعظم من سلطان الآلهة (الآخرين) . وهكذا استراح بتاح بعد ان صنع كل شيء وكذلك النظام الالهي . » ولا بد من القول ان كلمة « استراح » تأتينا بموازٍ لقصة الخليقة في سفر التكوين التي جاء فيها ان الله استراح في اليوم السابع . وفي استطاعتنا ان ندافع عن ترجمة هذه اللفظة بـ « استراح » ، ولكن لعل من الأسلم أن تترجم العبارة هكذا : « وهكذا اصبح بتاح راضياً بعد أن صنع كل شيء . »

جليّ أن في هذا النص شيئاً من الدفاع المترجّي ، إذ انه محاولة يقوم بها دين مستحدَث لتثبيت نفسه كدين عام للدولة إزاء أساليب فكرية تقليدية عتيقة . ويبدو ذلك في عبارة استشهدنا بها قبل لحظات يمكن توسيعها كما يلي : « ولهذه الاسباب ، فان كل رجل قويم التفكير توصّل الى الاستنتاج بان بتاح هو أعظم الآلهة كلها سلطاناً . » فلا شك في أن هذه الناحية الخاصة موجودة في هذا النص ، ولكن لا داعي لاهتمامنا بذلك كثيراً . فكما قلنا ، لم يشأ « اللاهوت المفيسي» ان يغلب لاهوت هليوبوليس ويفنيه، ولكنه أراد ان يغلبه ويهضمه. ونحن يهمنا ان نرى اذا كان هناك تطور في الفكر التأملي يحويه هذا النص ، اكثر مما يعنينا الجدل بين هيكلين مهمين .

لعله من الأفضل أن ندعو ترجمتنا لعبارة « كلمة الإله » بعبارة « النظام الالهي » تصرفاً في الترجمة . ولكن علينا أن نبرر هذا التصرف . ان « كلمة الإله » تعني « ما يهم الآلهة » ، او ما قد نسميه « مصالح الآلهة » . الا ان عبارة « النظام الالهي » تعني ضمناً ان للآلهة نظاماً يجب أن تنخرط فيه العناصر المخلوقة كلها حال خلقها . والنص يعدد العناصر المخلوقة من آلهة ، وحظوظ ،

وطعــام ، وغذاء ، ومدن ، واقاليم ، الخ . وهي تتلخص بلفظتي « كل شيء » اللتين تتلوهما عبـــارة « وكذلك كلمة الإله » فهل لها ان تعني إذن الا النظام الموجّه ؟

وبمقدورنا أن نثبت هذا المعنى نفسه في نصوص مصرية أخرى ، فمثلاً هناك قول ينص على ان الانسان الفاضل لا يمحوه الموت بل يحظى بالخلود بسبب طيب ذكراه ، وهذا القول يؤكد عليه بهذه الكلمات : « هذا هو نمط حساب كلمة الاله » . فاذا تصرفنا في الترجمة قلنا : « هذا هو مبدأ النظام الالهي » .

ولما كان المصريون يفكرون بالكلمة كأنها شيء مجسّد محسوس ، ولما كان الكهان هم المفسّرين لكل ما هو إلهي ومقدس ، فقد جعلوا يعتبرون « كلمة الاله » كمية من الكتابات المقدّسة يعدونها كلاماً موجّهاً تتلفظ به الآلهة . وعلى هذا النحو يوعد احد النبلاء عند موته « بكل مــــا هو طيّب ونقي ، بموجب كتابات كلمة الإله التي وضعها (إله الحكمة) توث » . وفي عبارة أخرى يزجر كاتب كاتباً آخر لما في تباهيه من تجرؤ شرير : « اني أدهش لقولـك أنا الكاتب أعمق من السماء والارض والعالم السفلي ! ... فبيت الكتب محجوب لا يرى ؛ ومجلس آلهته خفيّ وقصيّ ... هكذا اجيبك : إياك ان تدنو بأصابعك من كلمة الإله ! » فالذي قالته الآلهة هو بحد ذاته موجِّه ومسيطِر ، وهو الذي يوجد نظاماً يعمل فيه الانسان وعناصر الكون الأخرى .

وهكذا نرى أن « كلمــة الاله » ، في هذه النصوص ، ليست أمراً بسيطاً كـ « الكتابات الإلهية » او الهيروغليفيات ، بل إنها كلمة الآلهة ومــــا يهمهم ويشغلهم مما ينطبق على العناصر التي خلقتها الآلهة . فالعناصر الماديــة لم تخلق فحسب ، بل خلقت لأجلها « كلمة » ، تنطبق عليها وتضعها في اماكنها اللائقة من خطة الكون . فالخليقة ليست مجرد ايجاد قطع متناثرة جمعت معــــاً دونمـا انسجام فيمكن زعزعتها وتغيير اماكنها بعجلة يانصيب لا ارادية . لقد رافقت الخلق ووجّهته كلمة تعبر عن ضرب من النظام الإلهي يشمل العناصر المخلوقة كلها.
ومجمل القول إذن : كان المصري شديد الوعي بنفسه وبعالمه ؛ فاوجد كوناً

يتفق وملاحظته وتجربته الذاتيتين . ولهذا الكون ، كما لوادي النيل ، مكانه المحدود ودورته المطمئنة ، وتركيبه وآليته يتيحان تكرار الحياة عن طريق عودة الميلاد في العناصر التي تهب الحياة . وقصص الخليقة لدى المصري القديم جاءت وفق تجربته الذاتية ، وان يكن فيها بعض الشبه العام بقصص الخليقة لدى أقوام آخرين . والتقدم الذي يثير الاهتمام بوجه خاص هو في محاولة المصري المبكرة جداً لربط الخلق بعمليات فكرية ولفظية بدلاً من عمل جسماني بسيط. وحتى هذه الفلسفة « العليا » وضعت في شكل صوري انبثق عن تجربة المصري للحياة .

الفصل الثالث

مصر - وظيفة الدولة
الكون والدولة

لقد حاولنا في الفصلين السابقين تعيين النظرة الذهنية التي كان الانسان القديم ينظرها الى العالم المحيط به . وقبل أن نبدأ البحث في الدولة ومكانها من المشهد المصري ، علينا أن ننظر في سؤالين يهيئان الجو لبحثنا . هل كان المصري القديم يرى فرقاً اساسياً من حيث الجوهر ، بين الانسان ، والمجتمع ، والنبات ، والحيوان ، والكون المحسوس ؟ وهل كان يعتقد ان الكون يحسن إليه ، أو يعاديه ، او لا يأبه له ؟ لهذين السؤالين اتصال بعلاقة الدولة بالكون وبعمل الدولة لخير الانسان .

لنأخذ اولاً السؤال عن الفرق من حيث الجوهر بين البشر والآلهة وعناصر الكون الاخرى . لقد اقلق هذا السؤال علماء اللاهوت المسيحيين قروناً طويلة . وليس في مقدورنا إلا ان نجيب جواباً شخصياً بالاشارة الى مصر القديمة . من الجلي ، بالطبع ، أن الانسان شيء ، والسماء أو الشجرة شيء آخر . غير أن هذه الأشياء لدى المصري ذات طبائع متقلبة الاشكال يتمم بعضها بعضاً . فهو قد يرى السماء سقفاً محسوساً عقد فوق الارض ، او بقرة ، او امرأة . والشجرة قد تكون شجرة أو الانثى التي كانت الإلهة — الشجرة . والحق قد يعتبره

فكرة مجردة ، او إلهة ، أو بطلاً إلهياً كان يوماً ما يقيم على الارض . والإله قد يُصوّر رجلاً ، او صقراً ، او رجلاً له رأس صقر . وفي النصّ الواحد يرد وصف الملك بأنه الشمس ، ونجمة ، وثور ، وتمساح ،وأسد ، وصقر،وابن آوى، والالهان الحاميان لمصر – لا تشبيهاً او كنايةً ، بل ماهية وحيوية . وهكذا فإن هناك جوهراً مستمراً يمتد عبر مظاهر الكون ، عضوية كانت ، او لا عضوية ، أو مجردة . فليس الأمر أمر أسود مناقض للأبيض . إن الكون منشور يتلاشى فيه اللون الواحد في اللون الآخر دون حد فاصل بينهما ، بل إن اللون الواحد فيه قد يتحول إلى الآخر تحت ظروف متعاقبة .

هذه نقطة نود أن نسهب في الجدل بصحتها . وسياق جدلنا هو ان المصري القديم كان يرى عناصر الكون متحدة في الجوهر . فاذا صحّ ذلك ، جعل من الصور التي يعرفها خيراً من غيرها – صور السلوك الانساني – مرجعاً في فهم الظواهر غير الانسانية . وعندها يكون من العبث البحث فيما اذا كان يعتقد ان الكون او آلهة الكون يضمرون له الخير او الشر او انهم لا يأبهون له . فهم حينئذ كالبشر : خيّرون إذا فعلوا الخير ، وأشرار إذا فعلوا الشر ، وغير آبهين اذا لم يأبهوا . فاذا وضعنا ذلك في شكل ايجابي ، قلنا ، إنهم خيّرون اذا كان فعل الخير مهمتهم المقررة ، واشرار اذا كان فعل الشر مهمتهم المقررة . ولهذه النتيجة علاقة بمهمة الدولة والقوى المسؤولة عن الدولة .

واول دليل على ان عناصر الكون ، لدى المصري ، من جوهر واحد هو مبدأ الابدال ، او التبادل ، او التمثيل . فقد كان من السهل على العنصر الواحد ان يحل محل العنصر الآخر . فالمتوفى يريد خبزاً لكي لا يجوع في العالم الآخر ، ولهذا كان يتعاقد مع البعض على تقديم ارغفة الخبز الى قبره بانتظام ، لكي تعود روحه وتأكل من الخبز . غير انه ، اذ يعرف بزوال العقود وجشع الخدم المأجورين ، كان يقوم بسد حاجته بضروب اخرى من الخبز . فيصنع نموذجاً للرغيف من الخشب يوضع في قبره ، ويعد ذلك تمثيلاً كافياً للخبز الحقيقي . وصور ارغفة الخبز على جدران القبر تستمر في إطعام الميّت تمثيلاً . وإذا لم توجد

وسائل اخرى لتمثيل الخبز ، قد يكتفي لتغذيته بكلمة «خبز» لفظاً او كتابة . وهذه فكرة يسهل ادراكها: فالانسان المادي كان هنا فيا مضى ، أما الآن فالانسان الروحي اصبح هناك ، فعلينا ان نوصل اليه خبزاً روحياً ، لا مادياً ، ويغدو المطلق غير ضروري . ففي الاسم ، او الفكرة ، او التمثيل ، كفاية وغنى .

ولنأت بالتمثيل الى منطقة أخرى . كان الاله يمثل شيئاً خطيراً في الكون ، كالسماء ، او احد الأقاليم المصرية ، او الملكية . فهذا الإله ، من حيث وظيفته ، شديد الاتساع وغير محسوس . ولكن قد يخصص له مكان في عالمنا ، يجد فيه الراحة والطمأنينة ، اي انه قد يقام له معبد او هيكل . وفي هذا المعبد قد يجعل له مكان يظهر فيه صورة او صنماً . ليس الصنم بالاله . إن هو الا وسيلة من الحجر او الخشب او المعدن تتيح له المثول للعيان . وقد قال المصريون ذلك نصاً في احدى قصص الخليقة . فقد ناب الاله الخالق عن الآلهة الأخرى ، «و صنع اجسادهم وفق رضاهم . فدخل الآلهة اجسادهم من كل (نوع من) الخشب ، من كل (نوع من) الحجر ، من كل (نوع من) الجبس .... واتخذوا لأنفسهم بها شكلاً . »[٢] فهذه التماثيل انما هُيئت لتكون امكنة لهم يتخذون فيها شكلاً تراه العين . وعلى هذا النحو قد يرتاح الاله آمون حين يأوي إلى تمثال في شكل انسان او كبش انتقي خصيصاً له ، أو اوزة انتقيت خصيصاً له . وهو يبقى على ذاته ولا يماثل الشكل الذي يظهر فيه للعين ، غير انه يتقمص كل مرة شكلاً يختلف باختلاف الغاية من ظهوره ، كأنه انسان له منازل شتى واثواب متباينة .

ونحن بالطبع نقول ان التمثال او الحيوان المقدس قشرة جوفاء للاله ما لم يَبِنْ هذا الاله في القشرة . ومع ذلك فان التمثال او الحيوان ، بمعنى آخر ، تمثيل للاله ، او الاله بنفسه . أي ان الاله يحضر في مكان ظهوره كلما جعلته مهمته هناك ، وتجعله مهمته هناك عندما يدعوه فعل العبادة أمام التمثال الى الحلول فيه . ولذا فان التمثال ينوب عن الإله كلما خاطب المتعبد التمثال . وبهذا المعنى يكون التمثال هو الإله وفق ما يقتضيه غرض العبادة .

وللآلهة ايضاً بديلون آخرون . فان ملك مصر نفسه هو أحد الآلهة ويمثل البلاد بين الآلهة. وهو فضلاً عن ذلك الوسيط الرسمي الوحيد بين الشعب والآلهة، والكاهن المعترف به الاوحد للآلهة كلها . وإذ كان فرعون ينعم بالالوهة ، غدت له طبيعتهم المتحولة الشكل، وبوسعه ان يندمج مع اقرانه الآلهة ويصبح واحداً منهم . وقد كان هذا ، من بعض النواحي، امراً رمزياً كأنما الملك يمثل دوراً في مسرحية دينية، او أنه استعارة من استعارات المديح . بيد ان المصريين لم يفرقوا بين الرمزية والمشاركة . فاذا قالوا ان الملك هو « حورس » ، لم يقصدوا بذلك ان الملك يلعب دور حورس ، بل قصدوا ان الملك هو حورس بالفعل ، وان الإله موجود فعلاً في جسد الملك في اثناء النشاط المعيّن الذي يكون مدار البحث .

وأنّى للملك ان يكون الإله الملك ، اذا لم يكن الإله الملك حالاً فيه ، فيصبح الاثنين واحداً ؟ هناك نص في تمجيد الملك يعادله بعدد من الآلهة في وقت واحد : « إنه سيا » إله الادراك ؛ « إنه رع » ، الإله الشمس ؛ « إنه خنوم » ، خالق البشر على دولاب الخزاف ؛ « انه باستيت » ، الإلهة الحامية ؛ « إنه سخمت» ، إلهة العقاب .[٣] فالفهم والحكم الأعلى واكثار السكان والحماية والعقاب ، كلها من خواص الملك ؛ والملك هو كل منها ؛ وكل من هذه الخواص يظهر في إله او إلهة ؛ والملك هو كل من هذه الآلهة او الإلهات .

واذا تقدمنا بمبدأ الاستبدال خطوة اخرى ، وجدنا أنه اذا جاز للملك ان يمثل الاله ، فمن الصواب ايضاً أن الملك قد يمثله إنسان. لقد كانت مهمة الملكية عديدة النواحي بحيث يعجز فرد واحد عن القيام بالحكم المطلق، فكان لا بد من توكيل افراد آخرين ببعض المسؤوليات ، وإن ينص مبدأ الدولة على ان الملك هو القائم بكلها . وعلى هذا النحو، قد يصرّ مبدأ الدولة على ان الملك هو الكاهن الأوحد لجميع الآلهة . ولكن يستحيل عليه ان يقوم بوظيفته كل يوم في كل معبد . فلا بد من توكيل البعض بهذا العمل أيضاً . ولكن علينا ان نعترف هنا بأن هناك فرقاً في التمثيل : إن الكاهن او الموظف يعمل نيابة عن

الملك ، لا كأنه هو الملك.فهو موكّل عن طبيعة الكائن الآخر لا مشارك فيها. وهذا فرق معترف به ، ولكن حتى هذا الفرق ليس بالمطلق . فالذين يعملون في مكان شخص آخر يشاطرونه شخصيته الى حد ما . وحسبنا تجميع قبور أعضاء الحاشية في « المملكة القديمة » حول هرم فرعون دليلاً على رغبتهم في مشاطرته مجده الإلهي بانتمائهم اليه وبالتالي مشاركتهم فيه . فهم ، حتى هنا، ينتمون الى جزء من المنشور نفسه فيتحدون به بالجوهر : وهذا الاتحاد بالجوهر بعضه مكتسب وبعضه ضمني . فبين الإله وبين الانسان ينعدم ذلك الحد الفاصل الذي نستطيع ان نقول عنده : هنا يتغير الجوهر من الإلهي، المافوق الانساني، الخالد ، إلى الدنيوي ، الانساني ، الفاني .

لقد حدت هذه الميوعة في الفِكـَر المصرية وهذا الميل إلى جمع العناصر المتباينة في كلٍّ واحد ، ببعض علماء المصريات إلى الاعتقاد بان المصريين كانوا في الواقع موحِّدين في الدين ، وأن آلهتهم كلها كانت تدمج في إله واحد . وسنقدم بعد لحظة نصاً يبدو كأنه وثيقة أساسية في دعم نظرية التوحيد هذه ، ولكننا نود أن نمهّد لها بالاصرار على أن المسألة ليست مسألة إله واحد ، بل طبيعة واحدة لظواهر الكون المرئية ، مع إمكان صريح للاستبدال . فقد كان المصريون من حيث نظرتهم للآلهة والبشر يقولون بالطبيعة الواحدة : عديد من البشر وعديد من الآلهة ، ولكنهم في النهاية من طبيعة واحدة .

يقدم لنا النص الذي ذكرناه ثالوثاً مصرياً قديماً : وهو يتألف من الآلهة الثلاثة الذين كانوا في إحدى فترات التاريخ اعظم ما في الكون شأناً ، مندمجين في واحد . وقد كان الغرض من ذلك تكبير الإله آمون بدمج الالهين الآخرين في كيانه . كل الآلهة ثلاثة — آمون ورع وبتاح . — ولا ثاني لهم » . واسم هذا الكائن الأحد آمون ، رأسه رع ، وجسمه بتاح . « هو الواحد : آمون ورع [وبتاح] ، ثلاثتهم معاً » [٤] . ثلاثتهم واحد ، ومع ذلك فان المصري يصر في مكان آخر على أن لكل منهم هوية منفردة .

وفي مجموعة أخرى من التراتيل تدعى توحيدية [٥] يخاطَب الإله كشخص

واحد مؤتلف الشكل ، آمون - رع - آتوم - هَرَخْتي ، اي انه يتألف من الإله الشمس والإله الأعلى والإله الوطني كلهم ملتئمين في واحد .ثم يستمر النص فيحلل هذا الكائن إلى أوجهه العديدة : آمون ورع وآتوم وحورس وهرختي ، ويعادله ايضاً بـ « خبري » ، و « شو » ، والقمر ، والنيل . أتوحيد هذا ام لا؟ يعتمد الجواب على تعريفنا للتوحيد . غير أننا ، وان نبالغ في دقة التفريق، نؤثر القول بمبدأيْ اتحاد الجوهر والتبادل الحرّ ، فنستنتج بأن المصريين كانوا موحدين في الطبيعة لا موحدين في الله . فقد رأوا هناك كائنات متعددة غير أنهم أحسّوا بأن لهذه الكائنات جوهراً اساسياً واحداً ، كقوس قزح تطغى فيه بعض الألوان في ظروف معينة ، وتطغي فيه بعض الالوان الأخرى إذا اختلفت الظروف . والشخصية الكاملة إنما تتضمن اوجهاً متباينة كثيرة للشخصية.

وأحد عناصر الاتحاد بالجوهر هو كون الآلهة المصرية انسانية بالطبع، لها ما للانسان من ضعف وحالات غير مستقرة . فهي لا تستطيع البقاء دائماً معصومة عن الخطأ . وليس بينها إله مكرّس لوظيفة واحدة لا يحيد عنها. فمثلاً يعرف عن الإله « ست » أنه عدو الإلهين « الخيّرين » اوزيرس وحورس . ولذا فهو عدو الخير ، واقرب ما يكون الى الشيطان إلا ان ست نفسه يظهر في التاريخ المصري ، كإلهٍ خيّر ايضاً ، يعمل لصالح الموتى احياناً ، ويحارب لصالح الإله - الشمس ، ويسعى في توسيع الدولة المصرية . كما ان حورس، وهو الابن الخيّر في التاريخ المصري كله ، هاج به الغضب مرة على امه ايزيس وأطاح برأسها ، فاضطرت الإلهة المسكينة الى اتخاذ شكل تمثال بلا رأس

ويبدو ان المصريين كانوا يُسرّون لانسانية آلهتهم . فهناك قصة شائعة تروي كيف ندم رع ، الإله الخالق ، على خلقه البشر حين تآمروا عليه بالشرّ . فصمم على القضاء عليهم ، وارسل اليهم « سخمِت » ، اي القوية ، فراحت هذه الإلهة تفتك بهم وتخوض في دمائهم وتهلل لدمارهم . بعد ذلك لان قلب رع وأسف لرغبته في افناء الخليقة . ولكنه بدلاً من أن يأمر سخمت بوقف المذبحة ، لجأ إلى الحيلة ، وصب في طريق سخمت سبعة آلاف جرة من الشراب الاحمر لكي

تظن انه دم . وإذ خاضت في الشراب بعزيمة ونشاط ، سكرت ، واوقفت فتكها بالناس .

هذه الحكاية الصيبانية تختلف كثيراً عن قصة الطوفان التي في التوراة لخلوها من الدوافع الخلقية . ونحن نرويها هنا للتدليل على ان الآلهة المصرية كثيراً ما كانت تأتي ما يشير الى صغر في نفسها . فهي تغيّر رأيها وتلجأ الى الخديعة لتحقيق غاياتها . ورغم ذلك ، فقد يجيء تصويرها – في نص مجاور – نبيلةً ثابتة في عزمها .

وهناك قصة اخرى أقل سذاجة من هذه تدور حول محاكمة قام بها الآلهة . فنهض إله صغير وصاح في وجه الإله الأعلى المترئس للجلسة بعبارة مهينة ، قائلاً: « المعبد فارغ! فتألم رع – هرختي لهذا الجواب القاسي الذي جاوبه به ، واستلقى على ظهره مثقل القلب بالشجن . وبعد ذلك خرج الانيعاد ... الى خيامهم . وهكذا قضى الإله العظيم يوماً كاملاً مستلقياً على ظهره في خميلته ، وحيداً ، وقلبه مثقل بالشجن » . فاراد الآلهة استرضاءه ، وارسلوا اليه الهة الحب . فكشفت له هذه عن مفاتنها . « وعندئذ ضحك الإله العظيم منها . فنهض وجلس (ثانية) مع الأنيعاد » ، واستؤنفت المحاكمة [٨] . لا ريب أن هذه حكاية طريفة وضعت للتسلية ، غير أن تصويرها لشخصيات الآلهة يتفق والصورة المعطاة في النصوص الرصينة ايضاً .

واذا كان الآلهة انسانيين إلى هذا الحدّ ، فليس من العجيب أن يخاطبهم البشر بشيء من الغلظة . فهناك نصوص غير قليلة يذكر فيها المتعبّد خدماته للآلهة ويتوعد منهم من لا يرد عليه خدمة بخدمة . فمن المقطوعات الشهيرة في الأدب المصري مقطوعة تدعى « ترتيلة آكل البشر » لان المتوفىّ يقول فيها انه عازم على التهام كل من يلقاه في سبيله من أناس او آلهة ! وقد كتبت في الاصل للملك المتوفى ، غير أن العوام فيما بعد اتخذوها لانفسهم . « السماء ملبدة بالغيوم ، والنجوم محجوبة في السحب ، ... وإن عظام الإله – الارض نفسها لترتعد ... عندما يرون (هذا الميت) وقد انتصب حياً كإله يعيش على

آبائه ويقتات على امهاته ... (هو) الذي يأكل البشر ويقتات على الآلهة ...
(هو) الذي يأكل سحرهم ويلتهم أبهتهم. أكبرهم فطور له ؛ واوسطهم غداء له؛
واصغرهم عشاء له . أما شيوخهم وعجائزهم فهم وقود له . »(٩)

وامتداد هذه الفكرة هو أن اي انسان قـــد تشتد قوته بالسحر فيتمكن من التهام اعظم الآلهة ، وبالتهامهم يتقمص في كيانه سحرهم وابهتهم . وفي هذا تقرير نهائي للاتحاد بالجوهر من الأسمى إلى الأدنى في الكون . قد يبدو هذا صبيانياً ، أشبه بتخيلات ولد صغير يحلم بأنه سيصبح « سوبرمان » ويخضع الدنيا لارادته . غير ان الولد الصغير لم ينضج بعد ، وأحلامه عن مستقبله تبلغ من المدى ما قد يصور له أنه سيدرك من العظمة مـا يعجز عنه التصديق . هذا المدى البعيد الإمكان يحس به المصري عن طريق الجوهر الواحد الذي يمتد ابتداءً منه إلى البعيد المترامي المجهول .

إن ما قلناه عن الجوهر الواحد في الكون المصري ينطبق على الفترة المبكرة الطويلة من تاريخ الفكر المصري ، حتى حوالي عام ١٣٠٠ ق. م. ففكرة اتحاد الجوهر هذه تنطوي على احساس المصري بأنه مـــا من فرق نهائي بين البشر والآلهة . ولكن علينا ان نتحفظ في هذا القول عندما ننظر إلى مـــا يلي هذه الفترة من التاريخ المصري . فقد جاء زمن اتسمت فيه الشقة بين الانسان الصغير المستضعف والإله القوي القادر ، كما سنرى في الفصل التالي . فقد أحس المصري في هذه الفترة المتأخرة بفرق ما ، وما عاد الاثنان من نفس الجوهر . غير اننـا هنا نريد التوكيد ، لا على ما تلا من تغير ، بل على ما سبق من وحدة .

اننا في الواقع كلما امعنا النظر في فرضية الاتحاد بالجوهر كلما اضطررنا إلى الاعتراف بالاستثناءات . وقد فعلنا ذلك مرة في الفصل السابق حين قلنا ان المصريين رفضوا القول بان الاجانب مثلهم . وسنفعل ذلك مرة اخرى بعد قليل في هذا الفصل ، عندما نشير إلى فرق في الحرية الادارية بين الملك ، المعتبر إلهاً ، وبين وزرائه ، المعتبرين بشراً . والأمر يعتمد على تعييننـــا لهذا الفرق بالكيف (فرق بالجوهر) او بالكم (تفاوت في الجوهر نفسه) . ونحن نعتقد

انه فرقٌ بالكم في الجوهر نفسه . فعلى العكس منا نحن وغيرنا ، اعتقد المصريون بان الكون منجوهر واحد مستمر ، ليس بين الجزء والجزء فيه حد فاصل معيّن.

فلنعد إذن الى السؤال عن موقف الكون من المصري ، أيصادقه ، أم يعاديه ، أم لا يأبه له . فبما أن هناك جوهراً واحداً فقط يمتد ابتداء من الانسان الى المجاهيل : عالم الموتى ، عالم الآلهة والارواح ، عالم الحيوان والجماد ، فلا بد أن المرجع في فهمها هو سلوك الانسان نفسه . أيصادقنا الآخرون ، أم يعادوننا ، أم لا يأبهون لنا ؟ الجواب بالطبع هو أنهم لا يقفون منا أياً من هذه المواقف باستمرار ، فالذين يهتمون بنا قد يحسنون الينا او يسيئون وفق مصالحهم المتممة لمصالحنا او المتضاربة معها ، والذين لا مصالح لهم معنا لا يأبهون لنا . فالأمر يتوقف على ما للقوة المعنيّة من اهتمام مقرر ، كما يتوقف على ميل هذه القوة في فترة معينة . فالشمس تحيي بالدفء ، ولكنها قد تميت بالحرق ، او تقضي على الحياة بالتمنع عليها وتجميدها . والنيل يأتي بالحياه ، ولكنه قد يسرف بالطغيان أو الانخفاض فيأتي بالدمار والموت .

والمصري المعاصر يشعر بانه محاط بقوى شخصانية لا ترى ، هي الجنّ ، يقترن كل منها بظاهرة من ظواهر الطبيعة ، من طفل ، او خروف ، او مسكن ، أو شجرة ، أو ماء جار ، أو نار ، الخ . وبعضها يبغي الخير ، وبعضها يبغي الشر . ولكن أكثرها ساكن لا يتحرك إلا إذا أسيء اليه ، فيسيء ، أو يُدعى اليه فيُحسن . وكان للمصري القديم احساس مماثل بعالم من القوى يحيط به . فتهدهد الأم طفلها بأغنية تحميه منشدة : « يا شيئاً سارياً في الظلام ، متسللا في دخولك ، انفك خلفك ووجهك ملتو الى الوراء ، يا من اخفق في ما جاء اليه — اجئت تقبل طفلي ؟ لن أدعك تقبله ! أجئت تخرس طفلي ؟ لن أدعك تخرسه ! أجئت تؤذيه ؟ لن ادعك تؤذيه ؟ أجئت تختطفه ؟ لن أدعك تختطفه ! لقد جعلتُ وقايته السحرية من البرسيم ... والبصل . . والعسل .. » [١٠]
وهناك دعاء ضد المرض يُعدّد بعض القوى الشريرة التي قد تأتي بالداء : « كل ذكر مبارك ، وكل انثى مباركة ، كل ذكر ميت ، وكل انثى ميتة »،

ويقصد بهم الموتى الذين أدركوا المجد الخالد ، والموتى الذين قضوا نحبهم دون الوثوق من الخلود [١١] .

ولكن رغم هذا العالم المحيط بالانسان ، المؤلف من قوى روحية لا يعرف ما تضمره له ، فان القاعدة العامة هي ان لبعض الكائنات وظيفة او فعالية مقررة ، وهذه الفعالية اما ان تكون محسنة أو مسيئة . وعلى هذا النحو استقرت وظائف الشمس والنيل والريح الشمالية واوزيرس وايزيس وغيرها على الخير ، كما استقرت وظائف شيطان أبو فيس وست وسخمت على الشر أو الأذى. ولكن هذه الوظائف تعميمية ، فقد تكون بالفرد حاجة أحياناً الى الحماية من اوزيرس « الخيّر » او الى اللجوء الى عَوْن ست « الشرير » ، تماماً كالبشر في هذه الدنيا ، فان لطبائعهم دائماً اكثر من ناحية واحدة .

فاذا اتضحت لنا هذه السلطة أو هذه المسؤولية الوظيفية ، وجب علينا ان نجد الجواب بشأن وظائف الدولة ، في القوى التي تركزت فيها السلطة على الدولة والمسؤولية عنها .ونحن لن نجد في الفكر التأملي لدى قدماء المصريين أي تفصيل عن فلسفة الحكم ، أو عن علاقة الحكومة بالمحكوم . غير ان بعض فكرهم التأملي لا بد ان يدور حول السلطات والخواص والمصالح التي تتمتع بها الآلهة المعنيّة قبل كل شيء بتصريف شؤون مصر كدولة ناجحة ولذا فان انتباهنا سيتركز ، آخر الامر ، في الاقوال التي تتعلق بالإله الخيّر « الذي كان ملكاً على مصر . وخير سبيل لنا لاكتشاف مهام الدولة ، هو تعيين المثل العليا المدونة هنا وهناك للفرد الوحيد المسؤول عن الحكم : الملك .

الملك

لقد اوجد حب المصريين للتوازن المتناظر حاكماً مثالياً يجتمع فيه اللطف والرهبة ، لأن الحكم تربية وسيطرة . ويرد توازن هاتين الصفتين معاً في نصوص

كثيرة. فالملك هو « ذلك الإله الخيّر الذي يُرهب جانبه في طول البلاد وعرضها كما (يرهب جانب) سخمت في سنة من الطاعون »[١٦] وتؤكد المدائح هاتين الناحيتين من شخصه بانتقالات فجائية محيّرة . « شديـد التشفي هو ، محطمٌ للجباه ، فلا يستطيع أحد الوقوف بقربه ... حربه لا تنتهي ، لا يبقي على أحد ، ولا شيء يبقى (بعـــد تدميره) . انه سيد اللطف ، غـني الحلاوة ، ويتغلب بالمحبة . مدينته تحبه اكثر مما تحب نفسها ، وتفرح بـه اكثر مما تفرح بالهها المحلي . »[١٣] فهنا نرى ، في عبارتين متلاصقتين ، ان الملك يتغلّب بالتدمير والرعب ، ويتغلب بالحب واللطف . فهذه شخصيـة اخرى لها اكثر من جانب واحد ، كالمنشور الذي يتأكد فيه هذا اللون آنا وذاك اللون آنا آخر . ولكن للفكر التأملي اسبابه في ايجاد توازن للقوى كهذا . اذ يجب على الحاكم ان يكون رفيقاً ورهيباً ، كالشمس والنيل الرفيقين الرهيبين في فعلهما .

ونقطة البداية في بحثنا هي كون ملك مصر إلهاً ، وكونه إلهـاً لأغراض الدولة المصرية . ولم يرد ذكر ذلك في عبارة دقيقة مركزة تجعل من فرعون تشخيصاً لأرض مصر ، أو تجسّد الحكم في مبدأ مشخّص . بيد ان الإله الأعلى رع وكـّل ابنه على القطر ، وابنه هو الملك . فمنذ « المملكة القديمة » كان لفرعون لقب ذو شأن ، هو « ابن رع » . وكان ابن رع الاوحد في الاساطـير هو الإله — الهواء شو ، ولكن فرعون جعل ابنا لرع لكي يحكم اهم ما يعنى به رع ، أرض مصر . « أما مصر ، فالناس يقولون منذ (عهد) الآلهة ، إنها ابنة رع الوحيدة ، وابنه هو الجالس على عرش شو . »[١٤] وفي هذه العبارة ازدواج ضمني لإله وإلهة : فمصر ابنة رع الوحيدة ، وفرعون ابن رع الوحيد ، وهـــذا يتفق وعلاقة الام والاخت التي رأيناها لازواج الآلهة المصرية ، وكما كان الزوج تحثه كتب الحكمة على العناية بزوجته لانها « حقل مفيد لسيدها »[١٥] ، هكذا كان الملك صاحب مصر وسلطانها والمسؤول عنها . فمن حقه ان يسيطر بالقوة ، ولكنه لما كان حكيماً فقد عني ببلده ايضاً عناية المربّي .

لقد كان المصري يقول ويعيد القول ان الملك هو الابن الجسدي الذي جاء

من صلب الإله – الشمس رع . طبعاً لم يكن احد لينكر ميلاده في هذه الدنيا من امرأة ، غير أن أباه إله ولا ريب . فمن واجب رع نفسه ان يضمن لأرض مصر حكماً إلهياً ، ولتطلعه الى المستقبل كان يتردد على الأرض ليلد لها حكامها. وهناك قصة عن أصل السلالة الخامسة تشير الى ان ام الحكام المقبلين من أصل وضيع . « إنها زوجة احد كهان رع العوام ، رع سيد « سخيبو » ، وهي حبلى باولاد ثلاثة لرع ، سيد سخيبو ، وقال (رع) عنهم إنهم سيقومون بمهمة الملك الفاضلة في هذا القطر باجمعه . »[١٦]

أما مشكلة الأب الأرضي - إذ أن الملوك موجودون ويلدون اولاداً يصيرون ملوكاً بعدهم – فلم تكن بالمستعصية عليهم ، إذ يزعمون أن الإله الاكبر حين ينشد النسل يتخذ شكل الملك الحي ويهب المني الذي يصبح فيما بعد « ابن رع ». لقد كانت « حتشبسوت » ابنة تحتمس الاول ، إلا أن قصة ميلادها الإلهي ، الذي اتاح لها أن تغدو فرعوناً لمصر ، تدل دلالة واضحة على حصول الاستبدال هنا ، وعلى أن الاله الاكبر ، آمون – رع ، هو أبوها الفعلي . فقد وقع اختيار الآلهة على الملكة أمها ، وأوصوا آمون بزيارتها وفرعون في أوج شبابه وعزيمته ، «[واتخذ آمون] شكل جلالة زوجها هذا ، الملك (تحتمس الاول) ... ثم ذهب اليها فوراً ؛ ثم ضاجعها...وفعل جلالة الإله هذا ما شاء له الفعل معها. وهذه الكلمات فاه بها امامها آمون ، سيد عروش المصريَيْن (مصر العليا ومصر السفلى) : ان اسم ابنتي التي وضعتها في جسدك هو خنيمت – آمون – ختشبسوت ... ولتقم بمهام الملك الفاضلة في هذا البلد باجمعه »[١٧] فهل هناك عبارة تعين بصراحة أشد من هذه اغراض الآلهة واساليبهم؟ ففرعون انما يلده الاله الاكبر ، متنكراً في زي الملك الحاكم ، ليكون إلهاً فيحكم البلاد .

في هذا الدين الشمسي يولد الملك من جسم الإله – الشمس ، وعند موته يعود الى جسم والده . وهذا نصّ موت احد الفراعنة : « السنة ٣٠ ، الشهر الثالث من الفصل الاول ، اليوم ٩ : دخل الإله افقه. وصعد ملك مصر العليا ومصر

السفلى ، سهيتيبري(*) ، الى السماء واتحد بقرص الشمس ، فاندمج في ذلك الذي صنعه »(١٨) . انما هذه هي التتمة التي لا بد منهـا لارتباط الابن بالإله الأسمى : إذ ان الملك هو « ابن رع » . وسوف نرى نظاماً فكرياً آخر، غير هذا ، يجعل من الملك المتوفّى اوزيرس ، حاكم أرض الموتى .

يمكن تحليل الالقاب التي تنعت ملك مصر إلى مجموعات ثلاث . فقد رأينـا أنه كان يدعى ابن الاله — الشمس وخليفته . وعما قليل سنبحث في نسبة شخصية الإله حورس اليه . أمـــا الآن فسنبحث في تقمصه مسؤوليات مصر بمنطقتيها الاثنتين .

تقسم ارض مصر طبيعياً وثقافياً إلى وادي النيل الضيّق والدلتـا الواسعة . ولمصر العليا روابط بالصحراء وبافريقيا . أمـا مصر السفلى فتشرف على البحر الأبيض المتوسط وآسيا . وقد كان بين هاتين المنطقتين منذ أقدم العصور فرقة غريبة ، وتحس الواحدة باختلافها عن الأخرى رغم تجاورهما معاً وعزلتهما عن الجيران الآخرين . وتشير الكتابات القديمة إلى هذا الشعور بالتباين بين الاثنتين . فقد ترك رجل وظيفـــة له في نزوة فجائية ، فعبّر عن حيرته في أمر القوى الغامضة التي دفعته إلى فعل لا يستطيع له تعليلاً بقوله : « لست ادري ما الذي انتزعني من مكاني . لكأني به حلم ، كأن يرى أحد أبناء الدلتـــا نفسه (فجأة) في جزيرة الافيال »(١٩) وقد كان بين لهجتي المنطقتين من الفروق مـا يسبّب سوء التفاهم ، كما في يومنا هذا . فنجد هناك من يؤنـّب كاتباً على ضعف ما كتب بقوله : « قصصك ... تختلط على السامع ، ومـا من شارح يستطيع ارز أجزائها. انها أشبه بكلام رجل من الدلتا مع رجل من جزيرة الافيال»(٢٠) فذن كانت هاتان المنطقتان متباينتين « تنافس كلتاهما الاخرى منافسة تقليديـة

(*) ان سهيتيبري الوارد ذكره في الترجمة هو الملك امنحمت الاول مؤسس السلالة الثانيـة عشرة وذلك في سنة ١٩٦١ ق. م. كما ورد في وثيقة البردى من ثورين ودام حكمه حتى سنـــة ١٩٦٢ ق.م. وقد اغتيل في اثناء معركة خاضها ضد بلاد النوبة . والنص المدون الذي يصف اتحاد امنحمت بقرص الشمس هو من وضع الكاتب المصري المشهور سنوهي (المراجع) .

مستمرة. غير أنها تؤلفان وحدة، وذلك بعزلتهما عن بقية العالم، وباعتمادهما على النيل. فكان من مهام الحكم جعل مصر العليا ومصر السفلى أمة واحدة بالفعل. وتم تحقيق ذلك بجمع السلطة ومسؤولية المصريَيْن في شخص واحد، هو الملك — الاله .

وقد كان الملك، بموجب ألقابه الرسمية، «سيد المصرين»، اي صاحبها وربّها. وكان ملك مصر العليا ومصر السفلى، يضع على رأسه التاج المزدوج الرامز الى وحدة القطرين . وكان ايضاً «السيدتين»، اي ملتقى الالهتين الحاميتين اللتين تمثلان الشمال والجنوب. اما اللقب الموازي لهذا، وهو «السيدان»، فيعبّر عن العقيدة بان الالهين المتنافسين لمصر العليا ومصر السفلى، حورس وست، يقيمان جسدياً ويصطلحان في شخص الملك . وكان من بين مراسم التتويج الهامة «توحيد القطرين»، وهو الاحتفال الذي يشير الى عرش الملكية المزدوج .

وهذا الاحساس بوجود منطقتين مختلفتين معاً في مصر ظهر ادارياً بازدواج في الوظيفة والموظفين . فكان هناك وزيران، وخازنان، واحياناً كثيرة عاصمتان . فقد كان لا بد من الاعتراف بحاجات المكانين المتباينة، وهي أشبه بحقوق الولايات في الادارة . غير أن القطرين لم يعرفا حكماً نهائياً إلا في شخص الفرعون الاوحد، وهذا يُسهم في ألوهة كل منهما بمقدار دقيق التوازن . وقد نجحت هذه الخطة . ففي فترات الاستقرار كلها من تاريخ مصر لم يكن للقطرين المتحدين إلا ملك واحد . وبذا كان الملك-الإله تعبيراً موفقاً عن وحدة الأمة .

والمجموعة الثالثة من القاب الفرعون تجعله متقمصاً للإله حورس، وهو صقر مرتعه الإلهي السماء نفسها . وتشبيه الفرعون بحورس، كتلقيبه بابن رع وتجسيد آلهة المصريَيْن فيه، جعله ملكا على البلد باجمعه. ولسنا نعرف كيف تم ذلك على وجه الدقة . صحيحٌ أن الاساطير تشير إلى ان حورس بعد نزاع وصراع ظفر بحكم أبيه الميت، الإله اوزيرس، فأصبح حورس بذلك الملك الحي الذي يخلف الملك الميت اوزيرس . فكل ملك حي هو حورس، وكل ملك ميت اوزيرس . غير أننا أبناء هذا العصر نود لو نوفق بين فكرة حورس

الملك ابنا وخلفا لاوزيرس ، وفكرة « ابن رع » ملكاً وخلفاً للإله ــ الشمس. ففرعون يدعى في اسطر متعاقبة من النص الواحد ابنا لاوزيرس ولدته ايزيس من جسدها ، ثم يقال إن « رع » وَلَـدَ جلالته ! [٢١]

لعله يجدر بنا هنا ايضا ألا نحـاول شَطْـر افكار يتمم بعضها بعضاً فتضيف إلى قوة العرش . ولربما ليس ما نحن في صدده الا تركيزاً على وجهين مختلفين لالوهة الفرعون . فاللقب « ابن رع » يؤكد على قصة ولادته الجسدية إلهاً ، بينما يؤكد اللقب « حورس » على صفاته الإلهية لكي يحكم في القصر، كملك نال المـُلك من مجلس الآلهة . ومهما يكن من امر ، فان حورس كان يحكم البلد برمته ، لا جزءاً منه. وكانت الالقاب كلها تنص على أن هناك كائناً واحـداً فقط بمقدوره أن يحكم مصر باجمعها عن حق إلهيّ

وكان شخص فرعون الالهي يعتبر أقـدس من أن يخـاطبه أحد مباشرة . فمن كان بشراً عادياً لا يستطيع التكلم «مع» الملك ، انما هو يتكلم « في حضرة » الملك. وعلى المرء ان يلجأ الى أساليب من اللف والدوران ليتجنب الاشارة المباشرة الى الملك : « فلتسمع جلالتك » بـدلاً من « فلتسمع» ، او « يصدر أحدٌ الأمر » بدلاً من «يصدر هو الامر .» واحدى هـذه العبارات، « بر ــ عا » أي « البيت الكبير » ، اعطتنا كلمة « فرعون » . وهي أشبه بقولنا نحن : « اعلن القصر الجمهوري اليوم ... » .

وليس بوسعنا الجزم بأن تجنب التماس اللفظي بالأبهـة والجلال يوازيه تجنب التماس الجسمي بشخص الملك. غير ان هناك قصة يشوبها بعض الغموض عن أحد نبلاء البلاط اذ مسّه صولجان فرعون ، فأكد له فرعون وأعاد التأكيد بأنه لن يصاب بأي أذى من جرّاء ذلك. ليس في مسّ أحد الناس صدفة بعصا، مـا يبرّر تضخيم القصة وجعلها أهلاً للنقش في جدار أحد الأضرحة ، فلنا ان نعتقد أن في جلال الملك من قوى الأذى الرهيب ما لا يمكن القضاء عليه الا بالفـاظ من فرعون نفسه .[٢٢] ولعلنا نبالغ في قيمة هذا النص ، فقد ذكر لنـا البعض ان تأكيد الملك قد يكون اعتذاراً عما حدث ، لا سحراً ينفـي به الأذى

الماحق . وقد يجد المرء في اعتذار الملك ما يعتز به ، فيسجله في ضريحه .

وفي المثل التالي غموض مماثل . فهناك قصة متأخرة فيها نكتة محيّرة . فقد وقع ظل مظلة أمير أجنبي على رجل مصري ، فقيل للمصري بشيء من السخرية أن احذر ، فقد مسّك ظل فرعون مصر ! وفي هذا القول ما يبعث على الظن بأن كل ما هو جزء من شخص الملك ، كظله مثلاً ، مترع بالقداسة ، فلا يقوى البشر على الدنو منه .[٢٤] فاذا صح ذلك ، كان جسد الملك خطراً على البشر العاديين . ولكن لا ريب ان لفرعون مرافقين وخدماً ، وأن هناك طريقة لانقاذهم من أذى الجلالة . والمبدأ الاول هو مبدأ ديودورس (١ ، ٧٠) الذي ينص على أن خدم الملك يتم اختيارهم من ارفع الطبقات القريبة دماً من الملك . والمبدأ الثاني هو ان للآلهة الآخرين مرافقين يعنون بأخص حاجاتهم ، فيجوز للملك الإلهي أيضاً أن يكون له خدم كهان مخولون بالعمل باسمه ، فهم في مأمن من الأذى الماحق عند اتصالهم بالإله . ومن الملاحظ ان عبارة « نقي اليدين » كانت تستعمل للكهان الذين يخدمون الآلهة كما تستعمل للمرافقين الذين يخدمون شخص الملك .

وبما أن دلالاتنا على عصمة فرعون من التماس الجسمي ضعيفة ، نود أن ندلل عليها ببضع نقاط أخرى ، وان لم يكن بينها ما يثبت القضية إثباتاً قاطعاً . فقد كان يسمح لافراد معينين الاتصال بالملك وهم في مأمن من مَحْق القداسة . ولعل هذا هو المنطوى في ألقاب كهذه : « المرافق الاوحد » ، « الجليس الخاص لبيت الصباح » ، « الكائن قرب الملك » (حرفياً : « تحت رأس الملك ») . وكان يؤذن لبعض المقرّبين بتقبيل القدم الملكية ، عوضاً عن تقبيل الأرض بين يدي فرعون . والافعى المنتصبة على جبين الملك ساحرة تنفث اللهب ، وتقي شخص الملك من اقتراب الأناس الذين لم يخوّلوا بذلك . اتكفي هذه الأدلة للبرهنة على الايمان بعصمة الملك عن التماس ؟ إنه سؤال لا نستطيع له

جواباً فاصلاً

وكما كان شخص الملك مشحوناً بطاقة هائلة خطرة ، كانت مسؤولياته العليا ايضاً تتطلب علماً ومقدرة فوق طاقة البشر . وقد قال احد وزرائه الكبار : « ان جلالته عليم بما يحدث وبما يقع . ليس في الدنيا شيء لا يعلم به . انه ثوث (إله الحكمة) في كل شيء : وما من معرفة إلا وقد أحاط بها» [٢٤] ، ويقول له افراد حاشيته المتزلفون : « إنك مثل رع في كل ما تفعل . وما يشتهيه قلبك يتدفق . فاذا رغبت ليلاً في خطة ما ، تحققت عند الفجر عاجلاً . لقد رأينا العديد من معجزاتك حين طلعتَ علينا ملكاً للمصريَّيْن . وما بوسعنا أن نسمع او نرى (كيف يتم ذلك) ؛ غير أن (الأشياء) تتحقق في كل مكان » [٢٥] . وهذا أمر خارق لقدرة البشر ، وهو سر الملكية المكتوم. وقد أتى زمن انقلبت فيه الدولة وتحطّم الحكم وشاعت الفوضى ، فقيل إن بوح هذا « السر » هو الذي انتهى الى تصدع الحكم الالهي: « لقد بلغ بالبلاد سوء الحال أن يسلبها الملكية بضعة رجال لا أخلاق لهم ... وها هوذا سرّ البلاد المجهول المدى يفتضح ، وقصر الملك يقهر في ساعة من الزمن ... لقد افتضحت اسرار ملوك مصر العليا ومصر السفلى» [٢٧] .

اننا معشر المحلّلين للامور تحليلاً لا يرحم ، تنظر إلى عقائد الألوهة والجلالة الماحقة والسر الغامض المنسوبة الى الملك المصري كوسائل دعاية ليس الا ، يقصد بها تفخيم شخصية ذلك المسؤول وحده عن الدولة . ولكننا لا نستطيع اهمالها لهذا السبب ، اذ كانت تتمتع بواقعية الأمر الناجح أعصراً طويلة . لقد كان لها من الواقعية في اذهان سكان مصر الأقدمين ما كان لهيكل سليمان في أورشليم — أو ما لامبراطور اليابان في يومنا هذا .

كان هذا الملك — الإله المصري رجلاً شديد الوحدة والوحشة . فهو يقف بمفرده بين البشر والآلهة. والنصوص والصور المنقوشة تؤكد على هذه المسؤولية الفردية . فالصور المنقوشة على جدران المعابد تُبديه لنا كالكاهن الاوحد في الشعائر المقامة امام الآلهة . وهناك نشيد يخاطب احد الآلهة جاء فيه :

« لا يعرفك أحد إلا ابنك (الملك) ، وهو الذي جعلته يفهـم خططك وجبروتك .» [٢٧] والملك هو الذي يبني الهياكل والمدن ، ويكسب المعارك ، ويسنّ الشرائع، ويجبي الضرائب ، ويهيء الزاد السخيّ لاضرحة نبلائه . ولا يضيره بشيء أنه قد لا يسمع بالمعركة حتى يزوّد القصر بالخبر ، فان أسطورة قوة مصر اللفظية والصورية توجب اظهاره الملك وهو يقهر اعداءه بمفرده. وقد يتعاقد أحد المصريين في الأرياف مع البعض لتزويد قبره بالاثاث والحاجيات بعد موته ، وقد لا يكون للفرعون الحاكم أية صلة بالمعاملة هذه ، إلا ان هـذا الزاد ، بموجب عرف صناعة الموتى القديمة العهد ، يجيء الى الضريح « عطيةً من الملك » ودلالة على رضاه .

ولا يجوز لأحد ان يتوسط في شؤون الدولة سوى آلهة البلد . فقد يطلب الإله – الشمس الى الملك ان يرفع الرمال عن أبي الهول ، او يحث آمون الملك على القيام بحملة على أهل ليبيا ، وفيما عدا ذلك فان الفرعون هو الدولة ، لأنه أحد آلهة البلد ، وبه أنيطت وظائف الدولة .

إننا إذ نستطيع اختراق تهاويل الالوهة والنفاذ إلى قلب فرعون البشري ، بوسعنا أن نعطف على ما في حكمه من عزلة ووحشة . فللآلهـة الاخرين الخلاص الى عوالم اخرى غير عالمنا ، اما فرعون فهو الاله الوحيد الذي تحتم عليه ان يحيا حياة وحيدة محاطـاً بالبشر . وهو يخشى أن يـألف هؤلاء البشر إليه بحكم أعمالهم اليومية ، فيفتئتوا على علمه بكل شيء وقدرته على كل شيء . وهذا تحذير من ملك متعب طعن في السن لابنـه وخلفه : « انت يا من ظهرت كإله ، اصغ الى ما اقوله لك . لكي تكون ملكاً على البلاد وحاكماً على ضفاف الانهر ، لكي تصيب الخير الوفير تمنّع على مرؤوسيك لئلا يقع ما لم يحسب لهوله الحساب . لا تدنُ منهم في وحدتك . لا تملأ قلبك بأخ ، أو صديق ، ولا تجعل لك خُلصاء – ذلك مما لن تحمد عقباه . . لقد اعطيت الفقير وآويت اليتيم . . ولكن الذي أكل زادي هو الذي قاد جنداً (في وجهي) ... والذين ارتدوا افخر ثيابي هم الذين نظروا إليّ كخرقة بالية » [٢٨] . فجزاء كون الملك إلهاً هو

عزله عن عـــالم الانسانية . لقد أرسلته الآلهة ليرعى البشر ، ولكنه ليس من البشر .

ولعل خير صورة للحاكم المصري الصالح هي هذه : إنه راعي شعبه . فقد كانت وظائف الدولة تجاه السكّان ، الامتلاك ، والسيطرة ، والسَوْق ، والتـأديب ، والدفاع ، كما كانت أيضاً الحَدْب ، والتربيـــة ، والايواء ، والإكثار . والمتحكـّم بأمور الشعب المصري ، المرسل من لدن الالهة ، هو الراعي الذي يبقيه في المراعي الُخضر ، ويحارب للحصول على مراعٍ جديدة له ، ويقصي عنه الحيوانات الضارية التي تهاجمه ، وينزل بعصاه على الاغنام التي تشط عن القطيع ، ويسرع لغوث الضعيف .

وفي النصوص المصرية هذه الصورة نفسها . فأحد الفراعنة مثلاً يذكر لماذا جعلت منه الالهة حاكماً : « لقد جعلني راعي هذه البلاد ، لأنه أدرك أنني سأحافظ على سلامتها له . لقد إئتمنني بما يحميه هو . »[٢٩] وفي المحن كان الناس يتطلعون الى الملك المثالي في المستقبل : « إنه الراعي لكل فرد ، دونما شر في قلبه . ولئن ُيصب بنقص (في العدد) ، فانه يقضي النهار معنياً به . »[٣٠] وفي مكان آخر يدعى الملك « الراعي الصالح ، الساهر على البشر كلهم ، فقد جعلهم خالقهم في عنايته . »[٣١] والإله الشمس « عينه راعياً لهذا البلد ، ليبقي على حياة الشعب والقوم ، لا ينام الليل ولا النهار في بحثه عن كل فعل مفيد ، وتفتيشه عن كل امكانية للصلاح . »[٣٢] . ونرى قدم هذه الفكرة في كون عصا الراعي المعقوفة من أولى شارات الفرعون ، كما ان احدى الالفاظ بمعنى « يحكم » مشتقة منها .

ولفكرة الراعي ، ولا شك ، قطب آخر سالب ينطوي على أن النـاس أنعام وممتلكات هي في درجة دنيا من الوجود . غير ان هذا لم يرد قط في أي نص ، لان فكرة كون الفرعون الرب او المالك للمصريَيْن كانت أمراً مسلـّماً به ، فراحت النصوص بطبيعة الحال تركـّز الاهتمام في العناية التامة بهذه الممتلكات ، أكثر من اهتمامها بحقيقة هذه الممتلـكات نفسها . فهناك مثلاً قصة طويلة عن ظلم

لحق باحد الفلاحين ومطالبته أهل العدالة بان عليهم ان يقفوا من عملائهم موقفاً بنائيا لا سلبياً ، ومن الواجب رفض بعض التعابير المألوفــة عن عدم الاكتراث لمصير الأناس العاديين . فيذكر هذا المثل ، « لا يلفظ اسم الفقير إلا من أجل سيده » ، كعبارة لا عدل فيها ، يعاني الفلاح من ظلمها . وقد اوعز بعض الموظفين الى القاضي بالا يتوسط للفلاح ، لان الفلاح كان قد تخطى سيده المباشر . لا تمس ما للسيد من حقوق تأديبية عادية ، « فهذا ما يفعلونه (عادة) للفلاحين الذين في عهدتهم والذين يلجأون الى الآخرين بدلا من اللجوء اليهم » فعمليات العدالة يجب ألا تتدخل في أمور ضبط الملكية . [٣٤] وجرياً على العادة ، تنتهي هذه القصة الى انتصار العدالة ، لأن المصريين لم يقبلوا قط الاعتقاد الهزيل بان المالك غير مسؤول عن صيانة ملكه . ففي القطب الموجب ، كان واجب الراعي ان يكاثر قطيعه ويقوم بأوده .

والراعي ، قبـل كل شيء ، هو المُطعم ، ومسؤولية الدولة الاولى هي التأكد من ان للناس قوتهم . ولذا كان ملك مصر هو الاله الذي يأتي البلاد بالخصب ، ويهيء الماء معطي الحياة ، ويقدم للآلهة باقة السنابل التي ترمز الى الزاد الوفير . بل ان احدى وظائف الملك الاساسية هي وظيفة الطبيب الساحر الذي يضمن بسحره اطيب الغلال لقومه . وفي أحد مراسيم الملكية كان الفرعون يدور حول حقل اربع مرات ، وهو طقس ديني يراد به إسباغ الخصب على البلاد [٣٥] وهو ضابط المياه التي تخصب الارض . « النيل في خدمته ، انــه ليفتح كهفه ليمنح مصر الحياة . » [٣٦] وكما كان يقول له رجال الحاشية : « اذا قلت لابيك النيل ، أبي الآلهة : ليدفق الماء على الجبال ! سمع منك وفعل حسب مشيئتك . » [٣٧]

واذا كان الفرعون ضابط مياه مصر ، فقد كان ايضاً صانع الامطار للاقطار الأجنبية . وهناك نص يجعل ملك الحثيين يقول إن على بلاده ان تقدم القرابين الى الفرعون ، لانها « اذا لم يتقبل منها القرابين ، حرمت من المطر ، لأن المطر تحت سلطان » ملك مصر [٣٨] . غير ان الفرعون نفسه كان اكثر تواضعاً بهذا

الشأن ، فلم يدّع بأنه صانع الأمطار للاقطار الأخرى ، بل انه الوسيط لدى الآلهة من أجل الماء . وقد فكر مرة في أمر وفد دبلوماسي بعث به الى سوريا وبلاد الحثيين ، «فطلب جلالته من قلبه المشورة : ما الذي سيصير من أمر هؤلاء الذين ارسلتهم ، هؤلاء الذين ذهبوا في مهمة الى « جاهي » في هذه الأيام ، أيام الامطار والثلوج الهاطلة في الشتاء ؟ ثم قدم القرابين الى ابيه ، (الاله) ست ، ثم راح يصلي قائلاً : السماء في يديك ، والارض تحت قدميك... هلاّ [أخرت] الامطار وريح الشمال والثلوج حتى تبلغني الأعاجيب التي عينتها لي !.. وعندها سمع ابوه ست كل كلمة قالها ، فصفت السموات ، وجاءته أيام صائفة »[٣٩].

وكل ما في الطبيعة مما يتصل برفاه مصر هو في إمرة الفرعون . فهو « سيد النسيم العذب » ذلك الهواء المبرّد الذي يهب من البحر الابيض المتوسط فيجعل مصر صالحة للسكنى . [٤٠] بل انه ، بصفته الساحر الاكبر ، يسيطر على القمر والنجوم ، فتجيء الأشهر والأيام والساعات في ايقاع نظيم . فقد جاء في أحد أناشيد الفرح عند اعتلاء أحد الملوك العرش : « أبشري ، أيتها البلاد كلها ، لقد حلّت أطيب الأوقات ! لقد حظيت البلاد جميعها بربّ لها !... ان الماء ليركد ولا يجف ، والنيل آت بفيضان . والأيام طويلة (الآن) ، والليالي لها ساعات والاقمار تجيء بلا خلل . لقد ارتاحت الالهة وهدأ بالها وغمر الفرح قلوبها ، والناس يحيون (في) ضحك وعجب ! » [٤١] فالفرعون حسب المعتقد والطقوس الدينية المستمرة هو الاله الذي يهب مصر أيامها وفصولها السويّة ، ويغدق عليها المياه الغنية ، وينمي فيها الغلال الوفيرة .

وقد كان هناك في الواقع تبرير اداري لاعتبار الفرعون من الوجهة الدينية إله الماء والزرع ، اذ يبدو ان الحكومة المركزية كانت فيها دوائر للفلك والتقويم ، وان ينقصنا البرهان القاطع على ذلك . ودليلنا على هذا هو وجود قضيب أسود من الابنوس في مجموعات متحف « المعهد الشرقي » في جامعة شيكاغو . انه جزء من جهاز فلكي لقياس حركات النجوم ، نقش عليه اسم توت عنخ آمون . ولا نستطيع الجزم عما اذا كان رصد الاجرام السماوية احدى

هواياته الخاصة ، أو احدى وظائف الملك المقررة . غير أننا نستطيع القول بأن الاعتقاد بمسؤولية الفرعون عن الطعام والماء والفصول ، كان هناك ما يحققه في مكاتب معينة تابعة للحكومة الملكية .

ان ديودورس يرسم لنا صورة مخيفة لملك مصر تمثله عبداً للانظمة التي تتحكم بكل ساعة من ساعاته وبكل فعل يقوم به . « كانت ساعات كلا الليل والنهار تعيّن مقدماً بموجب خطة موضوعة ، ويتحتم عليه في الساعات المعينة أن ينفذ ما قررته القوانين لا ما يستصوبه هو » . (١ : ٧٠ — ٧١) ويستمر ديودورس فيقول ان هذه الانظمة لا تشمل اعمال الملك الادارية فحسب ، بل حريته أيضاً في التمشي والاستحمام ، وحتى النوم مع زوجته . ولا تسمح له أية مبادرة شخصية في وظائفه الحكومية ، بل عليه ألا يفعل شيئاً إلا طبقاً للشرائع الموضوعة . ويصر ديودورس على أن الفراعنة المتأخرين كانوا سعيدين بهذا التنظيم الشديد الخانق ، لاعتقادهم أن من يتبع هواه يقع في الخطأ ، بينما يبقى الملوك شخصياً ، باعتمادهم الشديد على القانون ، احراراً من مسؤولية الخطأ في الفعل .

ان ما يقدمه لنا ديودورس من صورة للملك الشبيه بالصدفة الجوفاء ، يوازي الصورة الجوفاء التي يرسمها لنا هيرودوتس (٢:٣٧) للدين المصري في عصره ، حين يقول ان المصريين أشد تديّناً من اية امة اخرى — مستعملاً كلمة « ثيوسبيس » ، أي « خائفي الله » . واذا هو يعني أنهم عبيد لطقوسهم الدينية ، متزمتون في التمسّك بالنظافة والمظاهر الدينية المفروضة ، ولكن دون أي أثر للروحانية أو النظام الأخلاقي .

ولسوف نميز في الفصل القادم بين فترة سابقة وفترة لاحقة في التاريخ المصري القديم . ففي الفترة الاولى كانت الروح الدينية ، على وجه الاجمال ، هي التمسّك بمبادىء المعتقد ، أما البرهان فيترك للفرد لكيما يثبت جدارته عن طريق افعاله وحريته في الخيار ، ضمن القانون العام . اما في الفترة الثانية فلم تكن الروح الدينية الا التمسك بمبادىء المعتقد ، ويطلب الى الفرد ابداء الصبر والتواضع

في اتباع ما قررته الآلهة. وفي رأينـــا ان ديودوربس وهيرودوتس كانا كلاهما يصفان عـــادة وروحاً دينية لم تألفها مصر بعـــد في الفترة التي نحـــن بصددهـــا في هـــذه الفصول . ففي زمنهما كان العرف هـــو الاعتماد على عادات قدّسها القِدَم . أما في الزمن الأبكر ، فكان الفرد يتمتـع بحرية من التصرف والمبادرة ، ضمن هيكل من الشريعة الانسانية ومـا دعوناه « بالنظام الإلهي » .

لقد شُجّع ملوك مصر الاوائل ، في الفترة التي كانت هـذه الحضارة تنمو فيها كنبتة وطنية ، على التعبير عن الفردية كجزء من النظام الالهي والدنيوي الذي ينتمون اليه . فهذا العصر المبكـّر يؤكـّد على العدالة الشخصية اكثر مما يؤكد على الشريعة اللا شخصية . وفكرة العدالة سنبحثها في الفصل القادم الذي خصصناه لدراسة « قيم الحياة » ، ولذا فاننا نرجو القـارىء ان يقبل كلامنا هنا مؤقتاً على علاته ، حين نقول ان اللفظة المصرية « مَعات » تعـني «العدالة»، وهي إحدى الخصائص الجوهرية للدولة المصرية، وان هذه العدالة، كما يبدو ، لم تكن موضوعة في قـــوانين ولوائح سوابق ، بـــل يتم التعبير عنها بالمعالجة المثلى في كل ما يتعلق بالاشخاص والاحوال، إذ يحث الحاكم الموكل بالعدالة أن يقضي بها ناظراً الى الحاجة ، بل ان يمنح ما يزيد عن الاستحقاق. وهكذا، فان الدولة كانت راضية بالمسؤولية المترتبة عليها للعمل بابداع ومبادرة حسبما تقتضيه حاجات الأمة .

نحن لن ندافع عن هذه النظرية القائلة بان الحكم كان شخصياً مرنا – وإن شئت ، أبوياً – وإن نود أن نذكر مثالاً او مثالين من الاحتجاج على اللاعدالة اللاشخصية. فذلك الفلاح الذي رأيناه يكافح ضد الظلم لم يخضع صاغراً لتأديب القاضي. لقد صرخ بمرارة قائلاً: « إذن فان ابن « مرو » يستمر في الخطأ! » ، وراح يعدد التهم المريرة ضد انعدام المبدأ في هذا الموظف الكبير ، فهو مثل مدينة لا رئيس بلدية لها ، أو مثل سفينة لا ربّان لها .[٤٢] وعلى هذا النحو، عندما رأى رعمسيس الثاني نفسه مهجوراً في احدى المعارك ، استدار مغضباً

نحو الإله الامبراطوري آمون وصاح :« ما الذي دهاك ، آمون يا أبي ؟ أنسي والد يوماً ولده ؟ أصنعت شيئاً قط دون علمك ؟ » ، واستمر في تعداد المآثر التي أسداها الى الإله ، والتي تستحق جزاءً أقل مما لقيه الان . [٤٣] فهنا لا نرى أيّ استسلام للقدر او لما تصنع الالهة من خطط لا نفقهها ، بل نرى شعوراً ساخطاً بأن الجدارة الشخصية تستحق المكافأة . ويسهل علينا ان نورد المزيد من الامثلة من الفترة المبكرة في التاريخ المصري لنثبت ان الحكام لم يعملوا بموجب جهازقضائي عرفيلا شخصي، بل كانوا افراداً احراراً يعملون بموجب ما يرتأون .

لقد كان هناك بالطبع شكلٌ موضوع للملك المثالي، كما كانت هناك حالات سابقة قدّسها الزمن. فلنتفحص بعض المقررات الموضوعة للحاكم الصالح. سنرى أنه يتألف من مزيج من الحب والرهبة ، وهما في نظر المصريين القدماء لونان يتمم كلاهما الآخر في المنشور الواحد. والحكم الصالح أبويّ النزعة ، كما أن فيه تعلقاً بمبدأ السيطرة والتأديب. وليس في هذا غرابة مسرفة، كما قد يظن جيلنا المؤمن بالتربية البناءة المتطورة . فاللفظة المصرية التي تعني «علّمَ» هي اللفظة نفسها لـ « عاقب »، أشبه بلفظة «أدّب» عندنا . والظاهر أنهم كانوا يعتقدون بقول التوراة: « ان الله يؤدّب من يحب » . فالحكم الصالح يتألف من عنصري السلطة الموهوبة من الإله وكرم النفس الأشبه بكرم النفس لدى الإله .

لقد تفحصنا في الفصل السابق نص «اللاهوت المفيسي » ، حيث وجدنا أن مبدأي الخلق المستمر هما القلب الذي يبتدع الفكر، واللسان الذي يفوه بالأمر.وذكرنا عندها خصلتين متصلتين من خصال الإله – الشمس ، وجدناهما مشخصتين في شكل إلهين هما «حو» ، «النطق الآمر»، اي ذلك النطق الذي يخلق الحالة المراد ايجادها ، و « سيا »، « الادراك » ، أي المعرفة بالشيء او الفكرة او الحالة.وهذه صفات إلهية تدل على إدراك شيء ما في شكل مترابط متكامل وما ينتج عن ذلك من نطق آمر يخلق شيئاً جديداً .

لم تكن هاتان الصفتان مقصورتين على الإله – الشمس. لقد كانتا من صفات

الملك ايضاً . فكان يقال للفرعون : « إن النطق الآمر هو الذي في فيك ، والادراك هو الذي في قلبك »[٤٤] . وبوسعنا أن نستشهد بعبارتين اخريين تجمعان هاتين الميزتين في إدراكٍ وأمر ، كصفتين اساسيتين من صفات الملك[٤٥]، غير أن الذي يهمنا هو أن بعض النصوص اضافت صفة ثالثة يجب أن يتمتع بها الحاكم . ففي هاتين العبارتين: «النطق الآمر والادراك والعدالة كلها معك»[٤٦]، و«النطق الآمر في فيك ، والادراك في قلبك ، ولسانك هيكل العدالة »[٤٧] ، نجد أن كلمة « معات » اي العدالة او الحق ، قد اضيفت ، لتشير إلى السيطرة الخلقية التي يجب أن تصحب العقل والسلطان

لقد كانت العدالة هي الصفة التي ترافق الحاكم الصالح إلى العرش . ففي زمن اضطربت فيه امور الدولة تنبأ احدهم قائلاً إن ملكاً سيأتي ليوحّد القطرين ، «فتأتي العدالة الى مقرها ، ويطرد الظلم»[٤٨] . وحين ارتقى العرش ملك جديد صاح أحد الشعراء فرحاً وقال : « لقد نفى العدلُ الخديعة ! »[٤٩] ، وتلك هي الحالة المثلى ، كما نرى من العبارة التي اردفها الشاعر : « وعادت السويّة الى مقرها . »[٥٠] وكان الملك يقدم يومياً العدالة للاله رمزاً بتقديمه شارة الإلهة «معات» — الحق او العدالة . ولكن بهذه الفريضة الدينية من التقدمية اليومية كادت تصبح العدالة امراً شكلياً يمكن تحقيقها بمجرد التمسّك بحرفية الشريعة أو الفريضة الدينية نفسها .

غير اننا نجد اصراراً مستمراً على ان العدالة امر اشد ايجابية من مجرد التمسّك المحايد بالشريعة ، وعلى أنها تستوجب العمل الذي يتخطّى المطلوب والمقرر . وأطول البحوث في العدالة يجعل العدالة مساوية للخير ، مدللاً على ذلك بالشريعة الإلهية : « غير أن العدل (يدوم) الى الابد وينزل الى مدينة الموتى مع كل من يعمل به . فإذا ما دفن وعاد الى التراب ، لن يمحى اسمه من الارض ، بل تظل ذكراه الطيبة باقية . ذلك من مبادىء النظام الإلهي . » ويقرن الكاتب بين العدالة وبين قاعدة ذهبية تنص على ان يعمل للآخرين ما نتوقع منهم إزاءنا. « افعل للفاعل لكي تجعله يفعل (من اجلك) . ذلك شكره

لما قد يفعل . ذلك رد الشيء قبل ان يطلق (عليك) . » (٥٢) ثم يستمر الكاتب بهذه الفكرة، فيرفض القول بان العدالة هي مجرد الحد الادنى من القيام بالواجب، كصاحب العبّارة الذين يصرّ على الركاب بالدفع قبل ان يعبر بهم الى الضفة الاخرى من النهر. فيخاطب القاضي الذي لا يعنى بالعدالة اكثر من ذلك قائلاً: «انك يا هذا صاحب عبّارة لا يقبل في عبّارته إلا من كانت الاجرة في حوزته. إنك انما تعدل عدلاً مقصوص الجناح . » (٥٣) وحكم لا شخصي من هذا القبيل، تعوزه المحبة الأبوية، إن هو الا انعدام الحكم : « انك يا هذا مدينة لا رئيس بلدية لها ... سفينة لا ربان لها ، فرقة بدون زعيم » (٥٤) ونرى في النصوص كلها الاصرار على ان من واجب الحاكم ان يفعل بموجب الحاجة، لا بموجب مقايضة الشيء بالشيء . فالادراك الذكي بمقتضيات كل حالة، والمقدرة على الامر والنهي، والعدالة القوية، هي صفات رئيسية ثلاث من صفات الحاكم، كما ان العدالة الحق تنطوي على عنصر الرحمة .

ولعلنا نستطيع أن نستشهد بنص واحد يجمل هذا الجمع بين الحِلم والسطوة في الحكم الصالح كما يمثله الملك وهو نص لوصية خلـّفها أحد الموظفين الكبار لأبنائه (٥٥) . « اوصيكم بان تعبدوا في اجسادكم الملك نماتري الحيّ الى الابد، وأن تقرنوا جلالته بقلوبكم . إنه الادراك الذي في قلوبكم، لأن عينيه تبحثان في كل جسد . إنه رع الذي يرى الانسان باشعة نوره . إنه يجعل المِصْرَيْن أشد التماعاً مما يفعل قرص الشمس . إنه يجعل الأرض اشد خضرة مما يفعل فيضان من النيل . (وهكذا) فانه قد ملأ المِصْرَيْن بالقوة والحياة . واذا اوشك على الغضب تجمدت الخياشيم، ولذا فإنه يستكين لكي يستطيع الناس استنشاق الهواء . إنه يطعم الذين يتبعونه ويهيىء الزاد للذين يقتفون أثره . الملك هو الـ « كا » ، والفم منه هو الوفر . وذلك معناه أنه يخلق الذي يجب أن يوجد». ومعادلة الملك بالـ « كا » كقوة بانية مغذّية ، تستحق منا كلمة تعقيب . فالـ « كا » هي ذلك الجزء المنفصل من الشخصية الذي يخطط ويعمل لبقية الشخص. وكانت هذه الـ« كا» تصور رسماً في الذراعين الممتدتين في طلب النصرة

والحماية . وهي تولد مع المرء كتوأم له ، فتصحبه طيلة حياته ممثلة القوة المغذية البانية ، ثم تسبقه عند الموت لتهيىء له البقاء الناجح في العالم الآخر . ومن الصعب ترجمة هذه الفكرة ترجمة مختصرة دقيقة ، ولكن تروق لنا عبارة «القوة الحيوية» التي استعملها البعض منا . وفي مكان أخر تجد أن الملك يدعى ثانية : «الكا الطيبة التي تزيّن المصرّين وتسد حاجات البلاد برمتها »[٥٦]. وهكذا كان يعد الحاكم قوة مصر الحيوية البنّاءة ، التي تخلق وتوفّر القوت والغذاء .

ولنستأنف النص السابق : « انه خنوم (الاله الصانع) للاجساد كلها ، الوالد الذي يوجد الناس في الحياة . انه باستت (الإلهة الكريمة) حامية المصرين ، (ولكن) من يعبده ينجُ من ذراعه . إنه سخمت (إلهة القصاص) لكل من يعصى اوامره ، (ولكنه) حليم مع من تبتليه المكاره . » ففي المعادلتين لاخيرتين نجد التوازن بين الحماية والقوة ؛ بين القصاص والحلم . ثم ينتهي النص إلى القول بأن الولاء للملك يعني الحياة والفلاح ، وعصيانه يعني المحق والفناء . « كافحوا من أجل اسمه ، وكونوا انقياء من أجل حياته ، تسلموا من (كل) أثر لخطيئة . من أحبه الملك غدا (روحاً) مبجّله ، أما الذي يتمرد على جلالته لن يجد قبراً لنفسه ، ويُقذف بجثته في المياه . إن صنعتم كل هذا ، سلمت جسادكم . هذا ما سترونه الى الابد . »

وكما كان الحاكم يحُث دوماً على السعي نحو قطب العدل الايجابي ، كان يحث يضاً على الابتعاد عن القطب السالب ، قطب استخدام السلطة اعتباطا . فقد كان من الضروري كبح السلطة والقوة عن الاسراف . « اياك والعقاب ظلماً . تسفك الدم ، ذلك ما لن يكون لخيرك . ولكن ليكن عقابك بالضرب الحجز . وهكذا تبقى البلاد (راسخة) على أسسها . » والجريمة الوحيدة التي ستحق الموت هي خيانة الدولة . « لن يشذ عن هذا إلا العاصي ، حين تكتشف ؤامراته ، لأن الإله عليم بخائن القلب ، فيهوي الإله عليه بالدم . »[٥٧]

الموظفون لدى الملك

لقد اختصت هذه العبارة بذكر المثل العليا في الحكم الصالح الممثل في شخص الملك . وكان لا بد من احتجاج كثير قبل ان يتبيّن ان هناك حالة عملية يضطر فيها الملك الى توكيل الآخرين بالسلطة والحكومة ، وإذ نمت الدولة ادت هذه الحالة الى وجود طبقة حاكمة تستأثر بالوظائف وتتأثر نزعاتها بالمال . ونحن بامكاننا ، من بعض الوجوه ، اهمال هذه الناحية ، لأننا قصرنا هذا الفصل على وظائف الدولة كما عينها تأمّل الناس فيها ، وقد أجملت هذه الوظائف في المثل العليا التي وضعت للحاكم الصالح . ولكننا لن نكون منصفين إذا أوحينا بوقوفنا عند هذا الحد بأن المصريين كانوا يقدسون المبادىء تقديساً جعلهم ينفذونها تنفيذاً ناجحاً . فلقد كانت مهام الحكم في تجزئة مستمرة ، تعمل على تقسيمها الى وظائف وموظفين أدنى فأدنى ، الى ان اصبح الصغار من الطبقة الحاكمة في منأى بعيد عن الملك – الإله ، الذي تتجسد فيه مبادىء الحكومة الخيّرة .

في البلد الذي تتضاعف فيه الوظائف تضاعفاً يتخطى حد المحاسبة الشخصية على ما يفعله الموظف ، يغدو الهدف من الوظيفة التمسّك بها كمنصب لا يتطلب عملاً ويدر على صاحبه ، في الوقت نفسه ، اكبر الفوائد . وفي حوزتنا وثائق كثيرة من مصر القديمة تحث الشاب على ان يصبح مدوّناً او كاتباً في الحكومة ، لأن ذلك عمل سهل نظيف محترم . « إجعل الكتابة نصب عينيك ، لتقي شخصك أي جهد أو مشقة وتصبح موظفاً محترماً . »(٥٨) أما أنواع العمل الأخرى فمرهقة : « أما الكاتب فهو الذي يدير العمل لكل شخص آخر . وهو يدفع الضرائب كتابة ، ولذا فانه حرّ من أي التزام (فعلي) . »(٥٩)

وكان هذا الاحتقار الضمني للمسؤولية يرافقه الشعور بان الوظيفة يجب ان تهيىء لصاحبها موارد خفية . فهنالك وصف شديد الأثر في النفس لذلك المسكين الذي يقحم في المحاكم دونما شفيع . فتضغط عليه فكتا المحكمة ، ويسمع من

يصيح من كل جانب : « فضة وذهباً لكتّاب المحكمة ! ثياباً للعاملين فيها ! »[٦٠] ولا عجب اذا انفجر عند ذلك قائلاً : « يا نهـــابون ! يا سرّاق ! يا لصوص ! يا موظفون ! — ألهذا عينوكم لتقاصصوا الشر ? ما الوظائف الا ملجأ المتعجرفين — ألهذا عينوكم لتقاصصوا الزور والبهتان ? »[٦١] ولقـد راح المواطنون تحت وقر هؤلاء الموظفين الفاسدين الشامتين بالذمم يئنون ويتذمرون : « تتقلص الارض ويزداد حكامها . تتعرّى الأرض وتثقل ضرائبها . ضئيلة هي الغلّة ، ولكن المكيال كبير ويكيل به موظفو الضرائب حتى يفيض . »[٦٢]

لا ريب أن المبالغة كانت من شيمة الطرفين ، وأن صورة حكم العدالة المثالية لم تكن يسيرة التحقيق ، وأن فساد الطبقة الحاكمة كان يتفاوت من عصر الى عصر ومن فرد الى فرد. فلم تكن مصر يوماً نبيلة كل النبل ولا فاسدة كل الفساد . وظل النقاش محتدماً حول تعريف العدالة والتضارب بين العدل الخلقي واستخدام السلطة الاعتباطي .

وكثيراً ما يشق علينا التأكد اذا كان الاحتجاج على الفساد مبنياً على أسس من الاخلاق الرفيعة او ناجماً عن اغراض سياسيـــة ، عن تهجم الخارجين على الداخلين . فمثلاً ، ندّد احد الموظفين المصريين بنهّابي ضريح « السلالة العشرين » مع العلم بأن بعض الاداريين الكبار لعبوا في ذلك دوراً لهم فيه ربح كثير . أكان الدافع الى احتجاج هذا الموظف سخطه الخالص على مدنّسي المحرّمات وبعض زملائه الفاسدين الذين اشتركوا في النهب ? أم أنـه أخفق في استحصال « حصته » فراح يحاول « الضغط على العصابة »[٦٣] ? وثورة اخناتون النبيلة على السلطان المطلق الذي تتمسك به الآلهة الامبراطورية القديمة — هي ثورة جعلوا شعارها « معات » ، العدالة — أكانت احتجاجاً خلقياً على سوء استعمال السلطة ، ام مناورة سياسية تستهدف وضع السلطة في يد حزب جديد? لا نستطيع جواباً نهائياً على أيٍّ من هذه الأسئلة . فالوضع أعقد من أن يتيح لنا تحليلاً سهلاً ، كما أن أجوبتنا قد لا تصدر إلا عن أهواء شخصية . أنا ، مثـــلاً ، رومنطيقي أحسن الظن بالناس دائماً . فسواء لديّ ألعبت السياسة دورها أم لم تلعب ، فإني اعتقد

أن الناس كانوا يغضبون بحق وإخلاص على الفساد والظلم . والنظام الالهي الذي ساوى البشر بالآلهة نصّ على أن في البشر شيئاً من الألوهـة . وكانت العدالة هي الزاد الذي تعيش به الآلهة .

لما كان المعتقد الرسمي ينص على أن الملك هو الدولة ، ولما كان عليه أن يوكّل الآخرين بسلطته ومسؤوليته ، يحسن بنا أن نتمعن في الكلمـات التي يخوّل بها رئيس موظفيه وهو وزيره ، الحكم نيابـة عنه . ان هذه الكلمات تشكيل لقواعد الحكم ، مع فارق صغير : فالسلطة المنتدبة توكد على الـ« كيف» في الحكم بدلاً من الـ « لماذا » . وتطبق في جو من القانون والعرف أكثر مما تطبق في جو من العدالة الطليقة . فالقانون والعدالة للقاضي امر واحد .

غير أن للوزير من المكانة العليا ما يؤهله لتحكيم فطنته في بعض الاحيان، ولدينا نص يشير الى أن خير الوزراء من كان يصيخ السمع اكثر مما ينعم النظر في المدوّنات . او على الاقل ذلك تأويلنا لحكم البلاد « بأصابعه » . وهذا النص ترتيلة موجهة الى الاله آمون - رع بصفته قاضيا يلجأ اليه الفقراء والمستضعفون. « أي آمون - رع ... يا وزير الفقير ! إنه لا يقبل مكافأة لم يقل بها الحق ؛ إنه لا يخاطب فقط من يستطيع إحضار الشهود ؛ وانتباهـه غير مقصور على الذين يعدونه بالوعود . (لا) . آمون يقاصي البلاد باصابعه ، وكلماتـه تنتمي الى القلب . إنه يعزل الطالح ويسوقه الى المكان الملتهب ، أمـا الصالح فيرسله الى الغرب . »[٦٤] فالمثل الالهي الذي ينتظر من الموظف الاقتداء بـه يعتمد على العدالة والحاجة اكثر مما يعتمد على القانون والمال .

واذا ما عين الملك الوزير في منصبه ، أهاب به أن يعير اهتمامه لنقاط معينة عامة تتعلق بروح الحكم :

« تنبّه لمنصبك الوزيري هذا ، وتيقظ لكل ما يصنع فيه . إنه عماد البلاد كلها . أما من حيث الوزارة ، فانها ليست حلوة أبداً - بل إنهـا مريرة ... ليس معناها عناية (الوزير) بموظفيه ومشاوريه دون غيرهم ، ولا جعل الجميع

[عالة] عليه... ولذلك ثق بنفسك من أن كل شيء يفعل بموجب سوابقه في اعطاء كل انسان ما هو أهل له. » والسبب المعطى هنـا للعمل بموجب القانون والسوابق هو أن الذي يشغل منصبا عامـاً لا يستطيع إخفاء افعاله عن أعين الناس.«واعلم أن الموظف الذي هو في مرأى من الناس ، (حتى) المياه والرياح تنطق بكل ما يفعل. ولذا فما من شيء يفعله إلا وسيعرف... وملجأالموظفين هو العمل بموجب الانظمة ، اي عمل ما فيه التزام تجاه المشتكي ... »[٦٥]

ليس في هذه التوصية حتى الآن اي حـــافز خلقي. فالوزير في مرأى من الناس ، و «مرارة» منصبه هي في تطبيقه القانون بحذافيره . والكلمات التالية تنمّ عن الصلابة نفسها ، ولكننا نرى التوكيد فيها ينتقل إلى النزاهة في تنفيذ القانون. « إن ما يمقته الإله هو إظهار التحيز . هذا ما تُوصّى به ، وعلى هذا النحو عليك أن تفعل: انظر الى الذي تعرفه كما تنظر الى الذي لا تعرفـــه، وانظر إلى الذي يستطيع الاتصـال بك كما تنظر إلى الذي هو بعيد[عن بيتك واهلك]... لا تقسُ على رجل ظلما. ولتقتصر بقسوتك على ما يستحق القسوة فقط . اجعل الناس يرهبونك ، لان الموظف الذي يُرهب جانبه هو الموظف (الحق) . » وبما أن في هذا شيئاً من الحدة ، فان الحدة تلطفهـــا كلمات من التحذير : « [إنما يُحترم الموظف لأنه يُجري] العدل مجراه . فاذا جعل امرؤ الناس يرهبونه الف الف مرة ، رأى الناس فيه عيباً ، ولن يقولوا: أجل،هذا رجل !... فعليك إذن أن تقرن تحقيق العدل بتحقيق أمور منصبك »[٦٦] .

هذه هي شروط الحكم الصالح كما يعبّر عنها الملك لكبير موظفيه . انها نوعاً ما شكلية. فالعدالة هي في تنفيذ الشرائع تنفيذاً لا تحيّز فيه ، لا في رفع الظلم الانساني. وكلمات الوزير نفسه، تعقيباً على اعماله، لا تلطف هذه الفكرة إلا قليلا «كلما قاضيت مشتكياً ، احجمت عن التحيز ، ولم أمِلْ برأسي الى احد الجانبين أملاً في مكافأة... بل انقذت الوَجِل من المتعجرف.»[٦٧] لعلنا نسمع هنا نبرة من نبرات الرحمة،غير اننا لا نرى اصراراً إلا على النزاهة والانصاف. قد يكون الجواب أن العدالة خارج نطاق القانون لا يوكَّل بها من رجـل الى

آخر ، ولكن على كل امرىء ان يكتشف لنفسه الاماكن التي يستطيع أن يشذ فيها عن القانون في سبيل ادراك العدالة. وقد يكون الجواب ان الادراك والنطق الآمر والعدالةصفات إلهية يحتفظ بها الفرعون الإلهي . وعلى كل حال، فان الوكيل البشري يسلم من الشطط حين يلجأ الى «العمل بموجب الانظمة». غير ان الفرعون الإلهي قد أقِرّ له بالاعتماد على فطنته في العمل بموجب الشرائع أو دون الالتفات اليها ، فهو «رب المصير وهو الذي يخلق الحظ والنصيب.»[٦٨] ورجل مثل ذاك، اذ ينفذ حُرّاً مقتضيات الادراك والأمر والعدالة، يستطيع أن يخلق في الناس توأمي الحكم الصالح : الحب والرهبة .

لقد رأينا في هذا الفصل ان الكون لدى المصريين القدماء من جوهر واحد، وان الملك همزة الوصل بين البشر والآلهة ، بصفته حاكماً إلهياً عُهد اليه بمهام الدولة. ورأينا ان مسؤوليته كراعٍ لشعبه تنطوي على توازنٍ بين السلطة والعناية الرؤوم . ورأينا ان من واجب الملك ان يظهر ذكاءً ابداعياً، ومقدرة على اصدار الأوامر اللازمة ، وعدالة تتخطى حرفيّة القانون. ولئن يفرض على موظفيه التمسك بالقانون والسوابق ، فان له هو من الصفات الإلهية ما يؤهله للاعتماد على فطنته في الحصول على افضل الحكم .

في طيّات هذا البحث اسئلة لم نُجب عليها عن اغراض الدولة الخلقية التي تتعدى مظهر الدولة كشيء ممتلك . ومشكلات كهذه تنطوي على أغراض الحياة الفردية والجماعية ، والتمييز الخلقي بين الحق والباطل . وقد آن لنا أن نعالج بعض هذه المسائل .

الفصل الرابع

مصر - قيم الحياة

طبيعة هذا التحليل

في الفصلين السابقين لن يخالفنا إلا الأقلون في أن المصري القديم كان يرى كونه الأكبر في شكل مستقى من محيطه واختباره المباشرين ، وأن الدولة جُعلت في عهدة الفرعون الالهي لكي يضبط أمرها ويرعاها كما يرعى الراعي اغنامه . أما الآن ، فاننا نود البحث عن القيم التي كان المصري القديم يقرنها بالحياة . فاذا كانت نظريتنا حتى الآن صحيحة ، وهي أن الانسان، في نظر المصري ، جزء أساسي من كون متحد بالجوهر ، فهو لذلك يطبق المألوف البشري على اللابشري ، وجب علينا أن نعرف أي مألوف كان يطبق على نفسه. وهنا نأتي الى المشكلة الحقيقية في الفكر التأملي : لماذا وُجدتُ في هذه الدنيا ؟ إنه ليتعذر علينا هنا أن نجد تعميماً واحداً كافياً لألفي سنة من التاريخ . وكل تعميم قد نأتي به لن يجد قبولاً كثيراً من العلماء الآخرين ، لأننا لا نجد مناصاً من استخدام فلسفاتنا الشخصية في تقييم فلسفات الآخرين . قد تكون استنتاجاتنا على كثير من الدقة بشأن طبيعة الادلة المتوفرة ، أما من حيث قيمة هذه الادلة فاننا سنحجم عن ابداء تقديرنا الشخصي .

ماذا كانت اغراض الحياة ؟ لكي نحصل على صورة مرئية للأجوبة الممكنة ،

يحسن بنا ان نقوم بزيارة لمصر وننزل في بناءين ، لا بـــد ان يكونا متشابهين . فكلاهما ضريح لوزير مصري ، كبير موظفي البلد ، ووكيل الملك الأول . عند الهرم المدرّج في سقّاره ندخل ضريح أحد وزراء « المملكة القديمـــة » ، وهو رجل عاش حوالي عام ٢٤٠٠ ق م . فـنرى أن الغرف محشوة بمشاهد تدل على حياة شديدة النشاط وشهوة في المزيد من الحياة . انها ترينا الوزير وهو يضرب السمك بالرمح ، بينما يصطاد خدمه حصان بحر هائج . ونرى الوزير يشرف على ربط المواشي وذبحها ، حراثة المزارع وحصادها ، أعمال النجارين والحدادين والصفارين في حوانيتهم . إنه يشرف على بنـــاء القوارب لجنازته . انه هنا يرأس معاقبة المقصّرين في دفع الضرائب عقاباً شديداً ، وهناك يرقب الاطفال في ألعابهم . وحتى في راحته وهدأته ، عندما يصغي الى زوجتـه وهي تعزف بالقيثارة ، يوحي الينا بطاقته العظيمة ، وبتحفزه للحركة والعمل . فقصة هذا الضريح هي قصة حياة نشيطة الفعل بعيدة عن الروحانية . وهـــذا ما يقيمه الوزير لنفسه كأثر باق على الزمن ، وعلى هذا النحو يريدنا ان نتذكره . هذه هي الحياة الطيبة التي يتمنى ان يستمر بها في الخلود .

بعد ذلك نترك هذا الضريح ونمشي بضع مئات من الامتار الى ضريح أحد وزراء « الفترة المتأخرة » ، وهو رجل عاش حوالي عام ٦٠٠ ق.م. لقد جاءت الألف والثمانمئة سنة بالسكينة والتقوى . فنحن هنا لا نرى نبيلاً يتدفق حياة وبِشراً ، ولا حصان بحر هائجاً ، ولا اطفالاً يقفزون ويتدحرجون . ان الجدران مكسوة بنصوص مراسيمية وسحرية . وهنـــاك بضع صور للوزير مصطنعة الوقفة ، جامدة ، في وضع كهنوتي امام إله الموتى . كما ان هنـــاك بضع صور صغيرة توضح الكتابات بمشاهد من العالم السفلي والارواح التي تأهـــله . فالحياة في عالم هذا الوزير تكاد تنعدم ، ولا يهمه إلا الجنائز وعالم الموتى . فهو يركز أثره الخالد على العالم الآخر عوضاً عن هذه الحيـــاة ، ولا يطيب له إلا السحر والطقوس الدينية ورضا الإله .

هذه هي اذن مشكلتنا . في الطرف الواحد نرى التوكيـــد على الحياة ،

اولحركة ، والعمل ، ودنيا المادة ؛ وفي الطرف الآخر نرى التوكيد على الموت ، والراحة ، والدين . فمن الجلي أن علينا أن نجعل بحثنا قادراً كالجسر على وصل الطرفين ، وأن نجعله تاريخياً ليرينا التحول من طور الى طور . وسنجد ان للفكر المصري فترتين مهمتين ، الفترة البـاكرة الشديدة التفاؤل والانطلاق ، والفترة المتأخرة الشديدة الأمل والخنوع ، وبينهما فترة طويلة من الانتقال .فهو اشبه بإعصار فيه رياح قوية تهب شرقاً ثم مركز ساكن قلق التوازن ، ثم رياح قوية تهب غرباً . وقد كانت الرياح الأولى الهابة شرقاً متطرفة فردية ،والرياح الاخيرة الهابة غرباً محافظة جماعية . ولكن الامر ، كما قلنا ، يتوقف على محلل هذه الاتجاهات . فقد قال احدهم إن في الاتجاه الاول تساوقاً مـــع الاشكال الجماعية ، وفي الثاني اهتماماً بالرفاه الذاتي . فما من شك في ان البحث يعجز عن تجنب ما للباحث من نزعات دينية وسياسية واجتماعية .

المملكة القديمة والمملكة الوسطى

يبدو ان بروز مصر في ضوء التاريخ ظاهرة فجائية ، يُرمز اليهـا بالظهور المفاجىء لهندسة حجرية رائعة الفن. وقد وصف الدكتور بْرَسْتِد هذا الإزهار العجيب بقوله :

« بوسعك أن تقف في متحف القاهرة امام ضريح ضخم من الغرانيت كان يحوي يوماً جسد خوفو –أونخ، المهندس الذي شيد الهرم الاكـــبر في الجيزة ... فلنتتبّع بخيالنا هذا المهندس القديم وهو في سيره نحو الهضبة الصحراوية الواقعة خلف قرية الجيزة . لم تكن يومئذ الا فلاة جرداء ترصعها بضعة قبور لعدد من الاسلاف القدامى. وأقدم بناء من الحجر في ذلك العهد كان قد أقامه جدّ خوفو – أونخ الاكبر . فلم يكن قد سبقه اذن الا ثلاثة أجيال من الهندسة بالحجر ... ولعل المعماريـين بالحجر ، والذين يفقهون فن البناء الحجري ، كانوا

اقلاء جداً عندما خرج خوفو – أونخ يتمشى لاول مرة في هضبة الجـــيزة الجرداء ، وعين مواقع أسس الهرم الاكبر. فتصوروا إذن جرأة الرجل وعزيمته عندما قال لمساحيه : إجعلوا كل جانب من جوانب القاعدة المربعة ٧٥٥ قدماً !.. (لقد علم انه) سيحتاج الى قرابة مليونين ونصف المليون من حجارة تزن كل منها طنين ونصف الطن ، ليكسو هذا المربع الذي يتسع لثلاثة عشر فداناً بجبل من البناء الحجري يعلو ٤٨١ قدماً في الهواء... ولذا فان الهرم الاكبر وثيقة من وثائق تاريخ الذهن البشري . فهو بيّنة رائعة عن سطوة الانسان في قهره القوى المادية . لقد حقق مهندس الفرعون لنفسه ولمليكه قهر الخلود بسيطرته الخالصة على القوى المادية .[٢] »

في هذه الصورة الحية إيضاح لموجة النشاط الفجائية العارمة والشهوة الملحّة في العمل والانجاز اللتين اتصفت بهما المملكة القديمة في مصر . وفي هذه الفترة نفسها تحقق العديد من اروع الانجازات الذهنية ، كفلسفة «اللاهوت المفيسي» التي تكلمنا عنها آنفاً ، والنظرة العلمية التي نجدها في النصوص الطبيسة الخاصه بالجراحة والمدونة على لفائف البردي والمدعوة باسم ادوين سمث وهذا مما يثير التساؤل عن اسلاف هذا الشعب الجريء المنطلق. فنحن لا نتبيّنهم في المصنوعات البسيطة التي تعود الى مصر قبل قيام السلالات الملكية . ولكننا لا نرى في ذلك سبباً وجيهاً لافتراض ان هذه الاعمال العظيمة المنجزة انما جاء بها الى البلاد غزاة فاتحون . فما ذلك الا من قبيل إقحام المجهول في المجهول . فالنفس البشرية احياناً تحلّق في اجواء بعيدة عن الخطى الوئيئة التي يعدها التطور الحضاري طبيعية ، وهناك ما يحدو الى الاعتقاد بأن هذه الفورة من القوة والنشاط كانت محلية ، وإن تثرها التطورات العجيبة المماثلة في أرض الرافدين. غير ان اسباب انبثاق القوة الفجائي هذا ليست بالواضحة . انها ثورة ، او إزهار مباغت لنمو بطيء ، بفعل مؤثرات ما زالت غامضة . وقد نقول جدلاً إن استقرار الدولة والمجتمع ، وهو الذي يسّر البداية للسلالات المصرية ، طالب الأفراد بمطاليب جديدة . وقد أصبح تنظيمهم أشد فعالية بتعيين وظائفهم . فجُعل أحدهم مهندساً ، والآخر

حافر أختام ، والثالث كاتب سجلات . وظائف كهذه كانت في السابق ، في المجتمع الابسط ، أشغالاً لا تخصص فيها . أما الآن ، فقد غدا لها من الخطورة ما جعلها حِرَفاً تستدعي المقدرات المتراكمة التي نمت وهي كامنة في الازمان الاولى . لقد كان المصريون لقرون خلت يجمّعون قواهم شيئاً فشيئاً على ضفتي نهر النيل الى ان جاء يومهم . فطفروا طفرة تبدو لنا بفجاءتها كالمعجزة . ولا بد انهم ، احسّوا بامكانيات الحياة العجيبة ، وألفَوا انفسهم قادرين على تحقيق أمور عظيمة . وكان النجاح المادي في نظرهم اول أهداف الحياة الصالحة .

وبوسعنا ان نستشعر المتعة التي يروي بها احد نبلاء « المملكة القديمة » ترقياته في منصبه : « جعلني (الملك) مراقب مصر العليا .. ولم تكن هذه الوظيفة قد أعطيت أي خادم من قبل ، غير انني عملت مراقباً له على مصر العليا ونلت رضاه ... لقد ملأت منصباً أذاع لي شهرة في مصر العليا . » [٣] فالموقف هنا هو موقف الرائد المحقق أول الانتصارات في مجال جديد . وزهوه بنفسه ينضح بالشباب والثقة ، لأنه لم يسبقه اخفاق او خيبة . فالانسان كافٍ بذاته . والآلهة؟ أجل انها في مكان ما هناك ، وقد خلقت هذه الدنيا الطيبة ، ولا شك . الا ان الدنيا طيبة لأن الانسان هو نفسه سيد فيها ، دون الحاجة الى عضد مستمر من الآلهة .

لم يكن عالم الانسان خالياً كل الخلو من الله ، لأن القواعد التي يعمل العالم بموجبها وضعها الله ، او الآلهة ، وكل من خالف تلك القواعد حاسبه على فعله . ولفظة « الله » ، حتى في هذا الزمن المبكر ، تستعمل بصيغة المفرد اشارة الى نظامه ، او عنياته للانسان ، او دينونته مخالفي هذا النظام . ولا يتضح لنا في « المملكة القديمة » أي إله من الآلهة هو المقصود بصيغة المفرد . لا ريب في أنه أحياناً الملك ، وأحياناً الخالق أو الإله الاعلى ، الذي وضع القواعد العريضة العامة للعبة الحياة . ولكنه يبدو أحياناً ان هناك توحيداً وتشخيصاً للسلوك الصالح الناجح ممثلاً في ارادة « الإله » ، وهو ليس من الجلال أو بُعد المنال بقدر الملك او الإله الخالق . فاذا صحت نظرية الاتحاد بالجوهر ، كان هذا التوحيد

والتعميم في الالوهة من المثا كل التي جابهناها سابقاً . انه ليس توحيداً لله ، بل هو وحدانية في الطبيعة تعزى الى الإله .

فاذا كانت مبادىء السلوك تتعلق بآداب المائدة او تسيير الادارة ، ربما كانت الـ « كا » صاحبة السطوة كـ « الإله » . [٤] والـ « كا » كما بيّنا في الفصل السابق هي ذلك الجزء المنفصل من الشخصية الانسانية الذي يقي الفرد ويغذّيه . فهي اذن قد تكون القوة الإلهية في الإنسان التي تسيّر نشاطه الصالح الناجح . وتكرار اسماء كهذه : « رع – هو – كايَ » و « بتاح – هو – كايَ » في المملكة القديمة يشير إلى أن الـ « كا » بموجب مبادىء الاتحاد بالجوهر والاستبدال الحر ، تعدّ إله المرء ، فهي أحياناً الالوهة عامة ، وهي احياناً إله خاص كقديس سمّي المرء باسمه .

اننا نتحدث هنا عن المملكة القديمة ، عندما كانت الآلهة في مجمعها أشد بعداً عن الانسان ، وان لم تبعد عن الـ « كا » التي تلعب دور الوسيط بين الانسان والآلهة . ولكن تلك الحال تغيرت في الازمنة المتأخرة . فكان المصري في اواخر عهد الأمبراطوريه يعبر عن علاقة شخصية وثيقة بينه وبين إله يعينه اسماً ، ويكون هذا حامياً له ومديراً لأموره . وهذه الصلة المباشرة قد نراها قبل عهد الامبراطورية في « إله المدينة » ، الموازي للقديس او الوليّ المحلي . ففي اوائل « السلالة الثامنة عشرة » مثلاً ، نجد احد النبلاء يصوغ دعاءه بهذه الالفاظ : « فلتقضّ خلودك منشرح الصدر ، في رضا من الإله الكائن فيك » [٥] ، وقد تحوّر هذه العبارة هكذا : « في رضا من إله المدينة » [٦] . ولكن ، اولاً ، نادراً ما تكون هذه الفِكَر واضحة متميزة ، وثانياً ، قد يكون « الإله » في بعض النصوص هو الملك ، او إلهاً معيناً شامل السيطرة ، كالإله الخالق .

ان تباعد قبور النبلاء ولا مركزيتها في «عصر الاهرام» يشيران الى استقلال المصريّ حينئذ واعتماده على نفسه . ففي اول الامر كان ذوو المناصب العليا يدفنون على مقربة من الملك – الاله ، الذي قضوا حياتهم في خدمته ، فهم اذ يعتقدون بخلوده ، يأملون في البقاء الدائم بفضله . ولكنهم سرعان ما أحسّوا

بالثقة في أنفسهم بحيث جعلوا يتباعدون عن الملك وينشدون خلودهم في الأقاليم التي يقطنون فيها . فهم ضمن النطاق العام للحكم الالهي قد افلحوا في هذه الحياة مستقلين، فلا غرو إذا اعتقدوا جازمين بأن هذا الفلاح ينطبق ايضاً على الحياة الأخرى ، وأنهم يستطيعون ، بانطلاقتهم ، عبور عالم المستقبل، فيجتمع كل إلى «كاه» هناك ، ويغدو «آخ» – أي كائناً فعالاً ، ويتمتع بحياة نشيطة خالدة . وما حققه المرء من مال وسلطان في الدنيا كان كفيلاً ، بموجب عقود قانونية وسوابق معينة ، بقهره الموت . فبهذا المعنى عرفت «المملكة القديمة» نزعة ديمقراطية اكيدة ، او بوجه أدق ، نزعة فرديّة قوية .

إن تسمية هذه الروح بـ « الفردية » خير من تسميتها بـ «الديمقراطية »، لأنها تتعلق بصورة رئيسية بقاعدة للسلوك الفردي لا للحكم السياسي . فالاحساس بالكفاءة الشخصية قد يؤدي الى اللامركزية في الحكم ، فيولد احساساً محدوداً بالطموح الديمقراطي . غير أننا لا نرى في مصر القديمة تلك الديمقراطية السياسية التي يشير الفصل الخامس الى وجودها في أرض الرافدين .لقد كان مبدأ ألوهة فرعون المصري قوة شديدة التماسك تعجز القوى الفردية عن صدعها.

لم تكن ثمة حاجة في هذه الفترة المبكرة إلى الاعتماد المستخذي على إلهما للحصول على خير ما في الحياة : النجاح في هذه الدنيا والخلود في الآخرة .فقد كان الانسان على وجه العموم مسؤولاً لدى الملك، الإله - الخالق، ولدى كاه، إلا أنه لا يضرع إلى إله ذي اسم معين في مجمع الآلهة ، كما أنه غير مسؤول رسمياً لدى اوزيرس ، حاكم الموتى فيما بعد. فإن ثراءه ومكانته في هذه الحياة علامة ثقة بأنه ناجح فيما يريد الآن وفيما بعد، وهو يطلب من الآخرة – كما نرى من مشاهد الضريح الفيّاضة بشراً – مرحاً وإثارة ونجاحاً كالتي عرفها في هذا الدنيا .

وهنا نود ان نؤكد ما يسعنا التأكيد ان المصريين في هذه الحقبة من الزمن شعب يتوخى المرح ويعشق اللذة . فقد كانوا يتمتعون بالحياة حتى اقصى حدود المتعة ولن يتنازلوا عن شيء من عطائها . وهذا هو السبب في إنهم انكروا حقيقة الموت ونقلوا الى العالم الآخر حياة المرح والنشاط التي نعموا بها في

الحياة الدنيا .

لدينا من هذه الفترة المبكرة كتاب عن آداب السلوك التي على الموظف ان يتحلى بها ، «قول الكلام الجميل . . . لتعليم الجاهل المعرفة وقواعد القول الحسن ، وهي لفائدة من يصغي اليها ولمضرّة من يسيء استعمالها .»[7] وهو يحوي انجيل المتكالب على النجاح ، اذ يعين القواعد الصريحة التي على الشاب ان يتمسك بها اذا اراد ان يحقق مطامحه . وقد تم تلخيصه كما يلي :

« صورة الكتاب المثالية شاب حريص على التأدب الشديـــد ، يتجنب بفطنته نزوات السلوك ، ويسعى بالقول والفعل لوضع نفسه في المكان اللائق في الهيئتين الاجتماعية والادارية . حينئذ لا خوف على مستقبله كمـــوظف . ولا يتطرق البحث هنا الى اية مبادىء خلقية كالخير والشر ، فالمعايير ترتبط بصفات الرجل العالم والرجل الجاهل ، التي يمكننا تأديتها بلفظتي «شاطر» و «أحمق» . وفي وسع طالب الشطارة ان يتعلمها ... وهكذا نرى ان المرء في عمله وطموحه يزوّد بالقواعد والاصول . فاذا انتبه اليها كان «شاطراً» ، وجعل مسعاه في طريق الصواب بشطارته ، وحقق ما ينشده من نجاح بحرصه وتأدبه .»[8]

يحوي هذا الكتاب اصولاً يسترشد بها المرء في معاملاته مع المتفوقين عليـه والمساوين له والادنى منه . فاذا اضطر الى منافسة متكلم يفوقه حجة ومنطقاً نصحه الكتاب بأن «يقلل من الكلام الرديء بعدم مقاومته . » واذا قابل المرء مساوياً له ، عليه ان يظهر تفوقه عليه بصمت يفعل في أنفس المحيطين به . أمـا اذا قابل من هو ادنى منه فعليه ان يبدي له تسامحاً وعدم اكتراث ، وبهـذا « تكون قد انزلت به قصاص العظماء » .[9] وينصح كل من يجلس الى مائدة من هو أعلى منه منصباً بأن يحتفظ بهدوء الوجه ، ويتناول ما يقدّم اليه فقط ، وألا يضحك إلا اذا ضحك رب الدار ، وبهذا يسر الرجل الكبير ثم يرضى بكل ما قد يفعله المرء .[10] وعلى الموظف الذي يصغى الى شكاوي الناس ، أن يصغي متحلّياً باجمل الصبر ، لأن « المشتكي يطلب الانتباه الى مايقوله اكثر مما يبغي تحقيق ما اتى من اجله .»[11] ويستحسن فتـــح بيت واقتناء زوجة

وحبها ، لأنها « حقل مفيد لسيدها » ، وعلى المرء ان يأخذ الحذر فيمنعها من الحصول على السيادة في البيت . [١٢] وفي الوصية التالية حكمة عملية مادية : « ان الحكيم من ينهض باكراً للاعلاء من شأن نفسه » [١٣] ، وكذلك في حث المرء على اكرام المتطفلين عليه ، لأن الانسان يجهل ما يخبئه الغيب من حاجة مقبلة ، فمن الفطنة والتبصر ان يوجد المرء حوله جماعة من الممتنين لفضله يكونون عوناً له في المستقبل . [١٤]

ولكن ليس من الانصاف ان نوحي الى القارىء بان الكتاب كله مادّيّ وانتهازي . فهناك عبارة تشير على الموظف بان الأمانة خير ما يتحلى به ، ولكن حتى هذه النصيحة مبعثها التجربة والخبرة لا المبدأ والخُلُق . « ان كنت زعيماً في عهدتك تصريف امور جم غفير ، اغتنم كل فرصة كريمة لجعل تصرفك خالياً من كل خطل . فالعدالة لها فائدتها ، ومنفعتها باقية ، ولم يعبث بها أحد منذ زمن صانعها ، بينما القصاص في انتظار كل من لا يأخذ بقوانينها ... أما ان الشر قد يأتي بالثراء فأمر صحيح ، غير ان قوة العدالة (الحقيقية) فهي في بقائها ، لأن المرء يستطيع ان يقول : لقد كانت 'ملك أبي (من قبلي) . »[١٥] هذه اذن قيم ذلك العصر : 'ملك' يورّث ، والمعرفة عن تجربة بأن الانسان ينجح في الحياة اذا كان « شاطراً » يتبع قواعد مبدئية معينة . فالفضيلة الكبرى هي النجاح الظاهر لأعين الناس . هذه كانت القيم العليا في « المملكة القديمة » ، وقد بقيت كذلك طوال التاريخ المصري .

لقد كان من اليسير عبادة النجاح ، ما دام في النجاح فائدة للجميع ، وما دامت الأهرام والاضرحة المعتنى بها رموزاً بارزة لما في النجاح الدنيوي من قوة باقية إلا أن تلك الحال لم تدم . لقد انهارت مملكة مصر القديمة في فوضى عارمة ، وانجرفت قيم المكانة والملكية في تيار طاغ من العنف والاغتصاب . وقد عزا المصريون بعض ويلاتهم إلى التفسخ في خلقهم ، ولكنهم عزوها أيضاً إلى وجود آسيويين جامحين في الدلتا المصرية . ولكننا نشك في أن الآسيويين قدموا بجحافل غازية قهرت اهل مصر. بل الأرجح هو أن انهيار الحكم من الداخل

في مصر أتاح لفئات صغيرة من الآسيويين الدخول والاستيطان ، وأن هذه التغلغلات الضئيلة الشأن كانت نتيجة للانهيار لا سبباً له .

ومصدر هذا الانهيار الحقيقي اشتداد اللامركزية . فقد جعل بعض الحكام من غير الفراعنة يشعرون بقدرتهم الفردية على الاستقلال ، فأقاموا حكومات متنافسة إلى أن تصدعت مصر إلى فئات متعادية تقتتل فيما بينها . وكان ذلك جزءاً من الاتجاه الفردي الأناني الذي كان في تصاعد طيلة ايام « المملكة القديمة » . فلما اضمحلت السيطرة المركزية الوحيدة ، عمت الفوضى في محاولة كل جماعة الاستئثار بالسلطة ، وظهرت حتى في أدنى طبقات المجتمع . فقد كانت مصر تسير في ابتعاد عن حكم الواحد نحو التفرق المبني على القدرة الفردية في العمل ، دون أن تتهيأ الامة للاستفادة من انهيار حكم الواحد باقامة جهاز حكومي على قاعدة اوسع . واذ ساد الهرج والمرج ، ضاع الحكم .

ولدينا تعابير كثيرة عن حيرة المصري اذ رأى عالمه القديم ينقلب رأساً على عقب . فبدلاً من الاستقرار والطمأنينة ، راحت البلاد تدور دائخة كدولاب الخزّاف . والأثرياء والأقوياء بالأمس أضحوا اليوم جياعاً يلبسون الخِرَق ، وفقراء الأمس اضحوا أصحاب الأملاك وذوي السلطة . واننا لنبتسم اليوم حين نقرأ احتجاج المصريين على الحط من قيمة المحاكم وتجاهل القوانين ، وأن الفقراء يلبسون الآن أفخر الثياب ، والخدم لا يحترمن سيداتهن ، والغسّال يرفض دونما مبرر حمل كومة الثياب . لقد تصدعت فجأة استمرارية الحياة البادية في العناية بالاضرحة ، فنهبت القبور ، بما فيها اهرام الفراعنة ، وقذف بجثث الموتى من قبورها وظلّت معرّضة لشمس البادية . وامحت خطوط الحدود اللطيفة التي كانت تضفي على مصر نظاماً هندسياً ، فشقت الصحراء الحمراء طريقها في التربة السوداء الخصبة ، و « تقطعت اوصال » الولايات الاقليميه ، واقتحم الاجانب أرض مصر . وعندما رفضت الاقاليم دفع الضرائب ، انهارت السلطة الزراعية المركزية ، فامتنع الناس عن الحراثة حتى عند فيضان النيل . وتلاشت التجارة المربحة القديمة بين مصر وفينيقيا ، كما تلاشت بينها وبين نوبيا ،

بحيث أصبح ظهور بضعة تجار بائسين قادمين من الصحراء لبيع العقاقير والطيور حدثاً يثير الاهتمام ! (١٦)

ولئن كانت مصر تسير وئيدة نحو الفردية ولامركزية السلطة، فانها كانت ما تزال محتفظة بحجر الزاوية الوحيد – الملكية . فلما ازيحت هذه ، سقطت القنطرة برمتها . « لقد بلغ بالبلاد سوء الحال أن يسلبها الملكيةبضعة رجال لا خلاق لهم... وها هوذا سرّ البلاد ، المجهول المدى، يفتضح ، وقصر الملك يقهر في ساعة من الزمن .»(١٧) وقد رأينا في أدب الحِكَم القديم ، أن مثال الحياة الصالحة هو الموظف الناجح . أما الآن فالموظفون يعانون الجوع والفاقة.

« لم يبق منصب في مكانه (اللائق) ، كقطيع جامح لا يرعاه راع . »(١٨) « تبدّلت الاحوال، فما السنة هذه بمثل السنة الماضية، وكل سنة أشد وطأة من اختها السالفة .»(١٩)لقد اندثرت القيم القديمة التي كانت تتمثل بالمنصب الناجح الذي يرى الناس فيه اتساع الاملاك وعلو المكانة الادارية ، وضريحاً مزوّدا للخلود ... فاي القيم كان بالوسع احلالها مكان القيم القديمة ؟

عندما اختلت الامور، لم يجد البعض إلا جواباً سلبيا على ذلك، باليأس او التشكك . وآثر البعض الانتحار ، وهناك كتابات تقول ان تماسيح النهر اتخمت بالرجال الذين القوا بأنفسهم طائعين في افواهها.(٢٠)ومن اروع القطع الادبية المصرية وثيقة تسجل حواراً بين رجل يريد الانتحار وبين روحه المسماة «با»: لم يعد يتحمل وقر الحياة ، فاقترح قتل نفسه بالنار . ومن أعراض هذه الفترة ان الروح، التي كان عليها ان تبدي موقفاً ثابتا موجهاً من الموت ، هي التي تضطرب وتتردد في الحوار وتعجز عن ايجاد جواب شاف لكآبة الرجل. فارادت اول الامر ان ترافقه مهما كانت نهايته ، ثم عدلت عن رأيها واخذت تحاول ردعه عن العنف . ولكنها رغم ذلك عجزت عن الادلاء بحجة بناءة لتحقيق حياة صالحة في هذه الدنيا، ولم تنصح الرجل إلا بأن ينسى همومه ويبحث عن لذائذ الحس والشهوة . واخيراً ، عندما قابل الرجل آلام هذه الحياة بهناء العالم الآخر، وافقت الروح على مرافقته مهما كان مصيره. لقد كان

الجواب الأوحد أن هذه الدنيا بلغت من السوء ما يجعل الآخرة خلاصاً للانسان.

في هذه الوثيقة فلسفة تشاؤمية جديرة بالدرس. فالرجل يدلي بالحجة للروح في اربع قصائد كلها ثلاثية، يقابل فيها بين الحياة وبين الخلاص بالموت. فيقول في القصيدة الاولى ان اسمه سيُلَوَّث اذا اتبع نصيحة الروح بالاستسلام للملذات. فهو ما زال يتمسك بمقاييسه ولن يسمح لسمعته بالتردّي .

سيَنْتَنُ اسمي بك
اكثر من نتن صيادي السمك
اكثر من نتن المياه الراكدة حيث يصيدون السمك .
سينتن اسمي بك
اكثر من نتن روث العصافير
ايام الصيف والسماء قائظة [٢١].

ويستمر الرجل لستة مقاطع أخرى في وصف رائحة سمعته الخبيثة اذا هو اتبع نصيحة روحه الجبانة. وفي القصيدة الثانية يرثي انهيـــار القيم في مجتمع زمانه . وفيما يلي ثلاثة مقاطع من هذه القصيدة :

من أخاطب اليوم ؟
أقران المرء اشرار
وأصدقاء اليوم لا يحبون .
(من أخاطب اليوم ؟)
مات من كان وديعاً ،
أما الشرس فعلى اتصال بكل انسان .
من اخاطب اليوم ؟
ليس من يذكر (عظات) الماضي ،
وليس من يفعل اليوم (معروفاً) لقاء (معروف) [٢٢] .

عن شرور هذه الحياة يشيح الرجل بوجهه ليتأمل الموت كمنجاة مباركة.

(يقف) الموت ازائي اليوم
كالعافية للمريض
كالخروج الى الرحاب (ثانية) بعد الانزواء .
(يقف) الموت ازائي اليوم
كعطر المرّ ،
كالجلوس في الظل في مهبّ النسيم .
(يقف) الموت ازائي اليوم
كمن يحن الى رؤية بيته
بعد ان امضى في الاسر السنين .

واخيراً يصف الرجل امتيازات الموتى الذين لهم القدرة على مقاومة الشر ، وحرية الاتصال بالآلهة .

بل إن من حلّ هناك
أضحى إلهاً لا يموت
يعاقب فاعلي الشر .
بل إن من حل هناك
أضحى حكيماً
لا يُصدّ عن مخاطبة « رع » عند الكلام. (٢٤)

لقد كان هذا الرجل سابقاً لعصره في رفض قيم هذه الدنيا الايجابية من أجل القيم السالبة المرجوة من نعمة الآخرة . وسنرى ان هذا الخنوع ستتصف به فترة تلي فترتنا هذه بألف سنة . لقد كان في هذا بداية لتشاؤم هذه الفترة — طلب الموت للنجاة ، عوضاً عن التوكيد على استمرار الحياة كما هي في هذه الدنيا.

في هذا الحوار تقول الروح في احد الاماكن ان اخذ الحياة مأخذ الجد ، عبث وباطل ، ثم تهيب به ان « تمتع كمن لا شغل له وألق بالهم عنك ! »(٢٥) ونرى هذا الموضوع ، موضوع المتعة اللاخلقية ، في نص آخر من نصوص الفترة ،

خلاصته : لقد انهارت مقاييس الملكية والمكانة القديمة ، ولسنا موقنين من سعادة مقبلة ، فلنتمتع ما استطعنا في هذه الدنيا . ولا يدل الماضي الا على ان هذه الحياه قصيرة زائلة – وزوالها هو الى مستقبل يعجز الانسان عن معرفته .

« تزول الاجيال جيلاً بعد جيل منذ أزمان اسلافنا ... والذين أقاموا المباني ، تلاشت اماكنهم . ما الذي جرى لهم ؟

« لقد سمعت اقوال (الحكيمَين القديمين) أمحوتب وَحرْدَديف ، اللذين يردد الناس عباراتهما – (ولكن) اين أماكنهما (الآن) . لقد سقطت جدرانهما وزالت اماكنهما ، وكأنها لم تكن .

« وما من أحد يعود من هناك ليخبرنا عن حالهما ، ليخبرنا عن مشاعرهما ، ليطمئن قلوبنا إلى ان نذهب نحن ايضاً الى المكان الذي قد ذهبا اليه »[٢٦].

وبما ان تلك الحكمة التي علا شأنها في العصر الأسبق لم تضمن للحكماء بقاءً تراه العين في قبور مصونة ، وبما انه يستحيل على المرء ان يعرف شيئاً عن مصير الموتى في الآخرة ، ما الذي تبقـّى لنا إذن ؟ لا شيء سوى اغتنام الملذات في يومنا هذا .

« إمرحوا ولا ترهقوا النفس ! هل للانسان ان يأخذ شيئاً مما اقتناه معه ؟ وهل عاد الينا واحد من الراحلين ؟ »[٢٧] .

وهكذا كان ردّا الفعل الأولان لانهزام الحياة الناجحة المتفائلة ، اليأس والتشكك . ولكن كانت ثمة ردود فعل اخرى . فقد احتفظت مصر بحيوية ذهنية وروحية أبت أن تنكر كرامة الانسان الفرد . فقد بقي الفرد شيئاً قيّماً لنفسه . فلئن ظهر له أن مقاييس القيم القديمة التي ترفع من شأن النجاح المادي والاجتماعي هي مقاييس واهية ، فقد جعل يبحث عن مقاييس أخرى أقوى وأبقى . وداخله أحساس غامض بالحقيقة العظمى التي تنص على أن المرئيّات أمور زمنية وأن الذي لا يُرى قد يكون هو مادة الخلود . وهو ما زال يستهدف الحياة الخالدة قبل كل شيء .

وهنا نود أن نعترف بان الالفاظ التي استعملناها الآن والالفاظ التي سنستعملها فيما يلي ، تقحم في البحث معاني أقرب الى الأحكام الخلقية المعاصرة. وهذا أمر توخيناه عن قصد . فنحن نعتقد أن « المملكة المصرية الوسطى » في بحثها عن الحياة الصالحة ادركت قمّة عالية من الأخلاق . وهو اعتقاد شخصي نتفق فيه مع الاستاذ برستد ، وإن يختلف تحليلنا للعوامل عن تحليله قليلاً. فللآخرين رأي مضاد إذ يقولون إن المصريين في أقدم فتراتهم ، فترة « المملكة القديمة » ، بلغوا قمة لم يتفوقوا عليها فيما بعد — في القدرة الفنية (كما في النحت والهرم الاكبر) ، وفي العلم (كما في التشريح الذي نراه في إحدى اوراق البردي ، ووضع التقويم) ، وفي الفلسفة (كما في « اللاهوت الممفيسي ») . وفي هذا الرأي نكران لافتراض اي تقدم تعدى هذه النقاط . بل إنه فيه نكراناً لأي ادعاء بالتقدم ، واصراراً على أن ما نراه ليس إلا تغيراً ضمن حدود حضارة هي على الاغلب راكدة منذ نشأتها. وكلما تغيرت ، كلما كشفت عن أنها هي نفسها لم تتغير . وفي ذلك حقيقة لا مرية فيها . فالمادية التي أكدنا على أنها تسم « المملكة القديمة » بقيت عاملاً مهماً في هذه الفترة الجديدة . وكل تقدم اجتماعي — اخلاقي ننسبه الى الفترة الجديدة كانت له بداية في « المملكة القديمة » (كالديمقراطية المتزايدة ، وفكرة العدالة ، الخ) . وهذا الرأي ينكر علينا ايضاً فرض أحكامنا الخلقية التي نتباهى بصلاحها على قدماء المصريين. أيحق لنا ان نترجم « معات » بلفظة « العدالة » او « الحق » او « سواء السبيل » ، بدلاً من « النظام » او « التساوق » او « الجماعية » ؟ وهل يحق لنا أن ندعو الديمقراطية المتزايدة في النظرة لدى المصريين القدماء « تقدماً » وأمراً « حسناً » ؟

غير أننا نصر على أن للمرء مطلق الحق في اعطاء أحكام خلقية مبنية على فكرة التقدم أو التقهقر . إنها امور ذاتية ، لا علمية صرفاً . ولكن من حق كل عصر — بل من واجبه — أن يقدم الأدلة موضوعياً ثم يقدم تقييماً ذاتياً لهذه الأدلة . ونحن نعلم ان الموضوعية لا يمكن فصلها كلياً عن الذاتية ، غير أن الباحث يستطيع ان يحاول ابراز الدليل واظهار المكان الذي يدخل منه الى

نقده الشخصي . ففي الفترة التي سنتفحصها الآن ، سنعترف أن ضرباً من المادية العملية ظل باقياً بقوة ، وأن قوة السحر المضادة للأخلاقيات لعبت دوراً كبيراً ، وأن الدوافع الخلقية التي سنركز اليهم فيها وُجدت من قبل وبقيت فيما بعد. غير أننا مقتنعون أن هذه الفترة شاهدت تغيّراً في مواطن التوكيد ، وأن هذا التغيّر في التوكيد يبدو لامريكي معاصر شيئاً أشبه بالتقدم .

والتغييران الكبيران اللذان نراهما هما التقليل من شأن المكانة والمقتنيات المادية بصفتها فضيلة الحياة ، وزيادة التوكيد على أن العمل الاجتماعي اللائق هو الفضيلة ، مع استمرار الاتجاه الفردي الذي رأيناه في « المملكة القديمة » الى حد أضحت عنده خيرات الحياة ميسرة ، إمكانياً ، للجميع . وهذان الاتجاهان في النهاية هما أمر واحد : اذا كانت خيرات الحياة في منال كل انسان يبحث عنها ، غنيا كان ام فقيراً ، فليس الثراء والسلطان إذن منتهى السعي ، بل ان هناك علاقات بالآخرين صحيحة يُحث الناس عليها .

ثلاث عبارات نستشهد بها سوف تبرز لنا التوكيدات الجديدة . لقد كان بعض كفاح الفترة السابقة بناء وصيانة ضريح هو نصب جنائزي رائع يبقى خالداً على مر الزمن . وقد أبقت « المملكة الوسطى » على مثل هذا النصب ، غير أنها أدخلت في الأمر نغمة جديدة : « لا تكن شريراً ، فالرفق فضيلة. اجعل نصبك باقياً بحب الناس لك ..(عندئذ) يمجّد الله مكافأةً (لك) . »[٢٨] فالنصب الباقي هنا جاء عن الذكر الجميل الذي يذكره الآخرون لفاعل الخير . وهناك جملة ثانية تنص نصاً جليا على أن الإله يُسرّ للخلق الفاضل اكثر مما يسرّ للقرابين الكثيرة . وبذا يكون للفقير ما للغني من حق في عناية الله . « تلقى اخلاق المرء العادل القلب قبولاً أحسن من ثور فاعل الشر . »

واعجب عبارات هذه الفترة عبارة نجدها هنا ولا نراها — على ما نعلم — تتكرر فيما بعد . وهي رغم عزلتها هذه ليست بالغريبة عن أسمى ما يصبو اليه هذا العصر . وهي سبب يجعلنا نضع روح هذا العصر في مرتبة أرفع من روح العصر السابق او اللاحق . إنها تنص ببساطة على ان الناس جميعاً خلقوا متساوين بالفرص.

فبهذه الكلمات يعبّر الاله الاعلى عن اغراض الخليقة :

سأذكر لكم الافعال الاربعة التي فعلها قلبي من اجلي ... لكي يُفحم الشر ...

لقد فعلت افعالاً أربعة داخل مصاريع الأفق .

لقد صنعتُ الرياح الاربع لكي يتنفس منها كل انسان كزميله إبّان حياته . وذاك (أول) الافعال .

لقد صنعتُ مياه الفيضان العظيمة لكي يكون للفقير حق فيها كالعَظيم . وذاك (ثاني) الأفعال .

لقد صنعت كل انسان مثل غيره من الأناس . ولم آمر بأن لهم ان يفعلوا الشر ، غير ان قلوبهم انتهكت حرمة ما قلت . وذاك (ثالث) الأفعال

لقد صنعت قلوبهم بحيث تكف عن نسيان الغرب ، لكي تقدم القرابين المقدسة لآلهة الأقاليم . وذاك (رابع) الأفعال .

ان العبارتين الاوليين في هذا النص تقولان ان الهواء والماء متاحان بالتساوي للناس على كافة درجاتهم . والتشديد على تساوي حقوق الناس في المياه في بلد يعتمد رخاء الانسان فيه على نواله حصة عادلة من مياه الفيضان وتكون السيطرة على الماء فيه عاملاً قوياً في تحكّم الواحد بالآخر ، معناه تكافؤ اساسي بالفرص . وعبارة « لقد صنعت كل انسان مثل غيره من الاناس » أي « خلق الناس جميعاً متساوين » يرفقها تأكيد الإله على انه لم يبغ لهم فعل الشر ، بل ان قلوبهم هي التي آثرت الرذيلة . وهذا الجمع بين المساواة وبين فعل الشر هو إشارة الى ان الفوارق الاجتماعية ليست جزءاً من خطة الله ، وان على البشر وحدهم تحمل هذه المسؤولية . وهذا اصرار واضح على ان المجتمع المثالي مجتمع متساوٍ من كل وجه . لا ريب في ان مصر القديمة لم تقترب يوماً من هذا المثل الاعلى ، إلا بقدر ما نقترب نحن المعاصرين منه بتأجيلنا المساواة التامة الى العالم

الآخر . ولكنه رغم ذلك تسامٍ اكيد لخير ما في ذلك العصر من تطلع وأمل. فهو يقول ،في كثير من التمني: يجب ان يتساوى الناس ؛ان الله لم يخلقهم غير متماثلين.

وكان الفعل الصالح الاخير الذي فعله الإله الاكبر هو لفت انتباه البشر الى الغرب ، حيث الحياة الخالدة ، وحثهم على خدمة الآلهة المحلية بالتقوى والفضيلة لكي يستحقوا دخول الغرب . لقد كانت هذه تغييرات مهمة في هذه الفترة : جعل العالم الآخر ديمقراطياً ، وتشديد العلاقة بالآلهة . فللناس كلهم الآن ان يتمتعوا بالخلود على النحو نفسه الذي كان الملك في الفترة السابقة يتمتع به بمفرده. ولسنا في الواقع نعلم أي ضرب من ضروب البقاء الدائم كانت « المملكة القديمة » تتيح للانسان العادي . كان المفروض انه يبقى برفقة « كا » ه ، ويصبح «آخ» – اي ، شخصية « فعالة » غير ان فرعون « المملكة القديمة » كان يفرض فيه ان يصبح إلهاً في أرض الآلهة . أما الآن فان ألوهة فرعون في العالم الآخر عدت متاحة للعوام ايضاً . وبينما كان الملك المتوفّى وحده في الفترة السابقة يتحول الى الإله اوزيرس ، اصبح الآن كل متوفى يتحول الى الإله اوزيرس . وفضلاً عن ذلك ، كان تحوله الى اوزيرس ونيله نعمة الخلود يتعلقان بالحكم عليه بعد الموت حين يحاسبه على اخلاقه مجمع من الآلهة .

وصار هذا الحكم على الاخلاق يصوّر في شكل وزن للعدالة ، رمز اليه فيما بعد بمحاكمة أمام اوزيرس ، بصفته إله الموتى ، وقد وضع قلب الانسان في كفة الميزان إزاء رمز العدالة في الكفة الاخرى . وقد وجدت هذه العناصر في « المملكة الوسطى » نفسها : اوزيرس كإله الموتى ومحاسبة الميت في صورة محاكمة ، غير انها لم تكن قد وضعت بعد في شكل واحد متصل . فقد كانت هناك بقايا من العصر السالف عندما كان الإله الأكبر ، الأله الشمسي ، هو الحاكم . ومع ديمقراطية الآخرة ووجود اوزيرس الآن ، لم يكن اوزيرس وحده واهب الخلود . فهناك اشارة الى « ميزان رع الذي يزن فيه العدالة » ؛ [٣١] وكان المتوفى يُطمأن بان « هفوتك ستزال عنك وذنبك سيمحى بالميزان يوم تحسب الأخلاق ،ويسمح لك بان تدخل زمرة الراكبين مركب (الشمس) » [٣٢]

وبان « لا إله يناقشك اية قضية ، ولا الهة تناقشك اية قضية ،يوم يحـاسب الناس على ما فعلوا . » [٣٣] وكان على الميت ان يرفع تقريره الى مجمع من الالهة لعل رئيسه هو الاله الاكبر.«لسوف يصل الى مجلس الآلهة ،حيث يجتمع مجلس الآلهة ، ترافقه « كاه » وتتقدمه قرابينه ، ولسوف يبررصوتـه فيحساب كل ما يزيد : ولئن يذكر سيئاته فانها ستزال عنه بكل ما قد يقول. » [٣٤] وهذا كله دليل على ان الموتى كانوا يدانون بوزن الزائد او الناقص منخيرهم مقابـل شرّهم ، وأن الخلود يوهب للذين تكون نتيجة الوزن في صالحهم .وهذا الوزن هو قياس « معات » — العدالة .

وقد قابلنا « معات » من قبل . ولعل اللفظة في الأصـل اصطلاحلشيء محسوس « بمعنى الاستواء ، او التساوي ، او الاستقامة ، او الصحة ، اوغير ذلك من الفاظ النظام . فاستعملت مجازاً بمعنى « الخلق القويم، الفضيلة، الحق، العدالة» . وقد كان التوكيد شديداً على «معات» هذه في«المملكة الوسطى»، بمعنى العدالة الاجتماعية، ومعاملة الغير بالحسنى. وهذا ما كانت قصة ذلـك الفلاح الفصيح اللسان تدور حوله — وهي احدى قصص هذه الفترة. فقد راح الفلاح خلال مرافعته كلها يطالب الموظف الكبير بالعدل كحق أدبي. وللمعاملة العادلة حدها الأدنى لدى ذوي المسؤوليات اذا اخلصوا في القيام بواجباتهم . « الخديعة تقلـّل العدل ، اما ملء الكيل — لا فيضاً ولا أقلّ من حده — فذلك هو العدل» [٣٥]. ولكن العدالة ، كما رأينـا في الفصل السابق ، لم تكن مجرد تعامل قانوني، بل السعي وراء خير الآخرين عند الحاجة، كالسماح للفقير بعبور النهر في العبّارة وإن يعجز عن دفع الثمن، وفعل المعروف دون توقع معروف مقابل . وأحد المواضيع الاخرى في « المملكة الوسطى » هو المسؤوليـة الاجتماعية : فالملك رع يعزّ عليه قطيعه، وللأرمـلة واليتيم حق على الموظف. وجملة القول ، فان لكل فرد حقوقاً تحمّل الاخرين ضرباً من المسؤوليـة . ونرى حتى منحوتات هذا العصر تحاول ابراز ضرورة الفضيلة وتيقظ الضمير،

فتنصرف عن تصوير الأبّهة والبطش الى تصوير الاهتمام بالمسؤوليات الانسانية. ولذا نجد تماثيل كثيرة لفراعنة من «المملكة الوسطى» على وجوههم إمارات الهمّ والقلق .

ولقد اوضح برستد كل هذا ببلاغة رائعة، ولا حاجة بنا الى تفضيله. واذا أردنا وضع خلاصة بحثه في شكل آخر، فلن يكون الفارق الا في تعريف «الضمير» او « الخلق » والعجز عن اعطاء القصة ما اعطاها برستد من القوة والوضوح. ففي الفترة السابقة نجد مطالبة بالعدل في هذه الدنيا والآخرة،(٣٦) كما ان الشخصيات التي شيدت دولة عظيمة كانت تتمتع بالقوة والخلق المتين. أما هنا ، في «المملكة الوسطى» فقد تضاءل التوكيد في بعض المواطن واشتد في بعضها الآخر، بحيث غدا العصر عصر وعي اجتماعي حي الضمير، اساسه السيكولوجي والخلقي ايمانٌ بان كل انسان جدير بعناية الإله الذي خلق الناس جميعاً بالتساوي .

لقد كان الاتجاه في مصر القديمة حتى هذا العصر، عصر «المملكة الوسطى»، تجزيئياً ومتنائياً عن المركز : فالانسان الفرد هو الوحدة المعتبرة. فجعلت مقدراته الفردية جديرة بالاعتبار اولا ، وتلا ذلك الاعتراف بحقوق الفردية . فقد كانت مصر تسير ولو عن غير هدى من الحكم اللاهوتي المطلق نحو ضرب من الديمقراطية ، وكان الميل على أشده نحو ملء هذه الحياة بالنشاط ، واتاحة الفرصة لكل فردلكي يتذوق الحياة العملية الزاخرة في هذه الدنيا . وبالنتيجة استمر الناس بحب هذه الحياة وتحدي الموت. ولعل تعريف النجاح تغيّر بعض الشيء، غير انهم ما زالوا يعتقدون ان الحياة الناجحة تستمر في العالم الآخر وتكرر نفسها . وبالنتيجة ايضاً ، استمرت القبور ، التي اعتبرت جسراً بين وجودين ، بتوكيدها على امتلاء الحياة ووفرها. فظلت مشاهد الصيد وبناء المراكب وملاحقة اللهو على قوتها المعهودة من التعبير. غير ان تزايد العناية بمشاهد الدفن وبعض رسوم الطقوس الدينية تشير الى رصانة جديدة في القوم. وهكذا نراهم ما زالوا يتمسكون بان الخير الاكبر هو في الحياة الفاضلة هنا، لا

في التهرب من هذه الحياة الىحياة قادمة تغايرها أو في الاستسلام للآلهة.وظل الانسان الفرد يتمتع بما تهيؤه له الحياة .

الأمبراطورية وما بعدها

إننا الآن نأتي الى السبب في التحول الكبير في الشخصية المصرية. اننا نأتي الى الثورة السياسية الثانية ، الى الفترة الوسطى الثانية ، الواقعة بين «المملكة الوسطى» والامبراطورية ، بين القرنين الثامن عشر والسادس عشر ق. م. لقد انهارت الحكومة المركزية مرة اخرى، وبدت المنافسة علىالحكم ثانية بينعدد من الامراء الصغار . ولعل شيئاً من الضعف في القوة والخلق الشخصيين في الحكومة المركزية اطلق العنان لفرديّة الامراء المحليين المتهالكين على منافعهم الشخصية . الا ان الفارق الاكبر هذه المرة هو الغزو العنيف القاهر الذي قام به أمراء آسيويون، ندعوهم «الهكسوس» . فقد وطدوا اقدامهم في معسكرات مسلحة داخل مصر ، وتحكموا بالبلاد بصلابة كبتت الروح المصرية المزدهرة حينئذ . ولأول مرة اصيبت مصر بنكسة في فلسفتها القائلة : نحن مركز الدنيا وقمتها ، ونحن احرار في اتاحة التوسع فيالروح لأفراد أمتنا . ولأول مرة احست تلك الامة بتهديد من العالم الخارجي . ولأول مرة اضطرت تلك الامة الى الالتفاف بعضها على بعضفي وحدة متماسكة لمجابهة ذلكالتهديد وتنحيتهعنها .

وقد توحدت مصر فعلاً لكي تقذف عنها بـ «شذاذ الآفاق» الذين تجرأوا على حكم البلاد ، «متجاهلين رع» [٣٧] . ولم تنحّ عنها خطرهم بطردهم من مصر . بل كان على المصريين ان يطاردوهم في آسيا نفسها ويستمروا بضربهم لكي لا يجرأوا على تهديد سلامة النيل مرة اخرى. فاشتدّ بهم الهَوَس من أجل الامن والسلامة ، او الوعي المرَضي بالخطر كالوعي الذي تتصف به اوروبا في عصرنا الحديث . وهذا الشعور بضرورة الامن جمع شمل المصريين في امة واحدة

تعي نفسها . وقد ذكر البعض ان المصريين لم يشيروا الى جندهم بلفظة «جيشنا» الا في هذه الفترة من التحرر ، بدلاً من نسبة الجند الى الملك [٣٨] . وظهرت في القوم حميّة وطنية وضعت مصالح البلد فوق مصالح الفرد .

هذه الروح الموحَّدة ولـّدها الاحساس بالخطر العام . ولم يكن من الضروري ان تبقى الرغبة العامة في الامن والسلامة بعد ان امتدت الامبراطورية بحدودها العسكرية في داخل آسيا وابعدت الخطر عن حدودها المباشرة : فقد كان ذلك كفيلا بان يهيىء السلامة الخارجية التي تضع حـداً للحاجة الى التماسك الشعبي . ولكن العصر كان عصر قلق ، ولم يخلُ الافق البعيد من اخطار يُبقي ذكرها على تماسك الناس ، لان الوحدة كانت في صالح بعض القوى المركزية . فعندما تلاشى خطر الهكسوس ظهر خطر الحثيين الذي جعل يهدد امبراطورية مصر الاسيوية . ومن بعدهم ظهر « اقوام البحر » والليبيون ، والآشوريون . فجنون الخوف ، اذا ما تولـّد ، ظل باقياً . وكانت في مصر قوى حـافظت على جنون الخوف هذا لكي تبقي على هدف مصر الموحَّد .

ان الذي يبرّر سير امبراطورية ما هو شعورها بضرورة الجهاد ، وتقبلها لرسالة عليا او « مصير منزل » يحتم عليهـا فرض حضارة معينة على حضارة أخرى . وسواء أكانت الامبراطورية في اساسها اقتصادية ام سياسية ، لا بـد لها من تبرير ديني وروحي وفكري . وقد جاء هذا التبرير في مصر عن طريق الملك ــ الإله ،الذي هو رمز الدولة ، كما جاء عن طريق الآلهة القومية الاخرى التي ساهمت في رفع الخطر عن مصر . بمؤازرتها توسيع الحدود . فـكانت الآلهة القومية تأمر فرعون بدخول المعارك وتوسيع رقعة البلاد ، بل إنها كانت تسير مع جنده وتتقدم قطعات جيشه . فتوسع الامّة انما يعني توسعها هي

اننا لا نعرف بالضبط مدى ما كانت الالهة تستثمر الانتصارات المصريـة بالمعنى الاقتصادي المحض . ولسنا ندري ان كانت الهيا كل تقوم مقام المصارف في تمويل الفتوح وبسط السلطان . لعلها فعلت ذلك عندما اثرت واتسعت ممتلكاتها، لأن السلطان البعيد ضاعف ثراءها باستمرار . ولكنها على كل حـال استثمرت

الانتصارات المصريه بمعنى روحي دَعاوي" ، بمنحهـــا الامبراطورية بركتها المقدسة وضمانهـــا الإلهي.وكان محصولها من ذلك ، النفع الاقتصادي . وهذا تنص عليه النصب المقامة نصّاً صريحاً : فقد كان فرعون يشيد المباني ،ويقيم الاعياد ، ويقدم الأراضي والرقيق للإله الذي حباه بالنصر . واذا الهيـــاكل الصغيرة سابقاً في مصر تتضخم حجماً ، وسدنة ، وممتلكات ، الى ان غدت العامل الطاغي في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في مصر . والمقدَّر ان الهياكل المصرية ، بعد انتعاش الامبراطورية لمدة ثلاثمئة سنة ، كانت تملك واحداً من خمسة أنفس من السكان،وتملك ما يقارب ثلث الاراضي المزروعة . وكانت الهياكل بالطبع تعنى بادامة وتضييق نظام يخدم مصالحها هذه الخدمـة الممتازة . ولـكي تبقي على مصالحها ، كان عليها ان تصرّ على تماسك الشعب والامة للمصلحة القومية التي جـاءت الهيـاكل بالغنى والنفوذ . وفي النهايـة لم تلتهم الهياكل الشعب فحسب بل فرعون نفسه ايضاً .

فلنتأمل الان منطويات هذا التأريخ بما يتعلق بالانسان الفرد . لقد كان الاتجاه السابق ، من « المملكة القديمـة » حتى الامبراطورية ، اتجاهـاً فردياً ، تجزيئياً ، متنائياً عن المركز:والحياة الفاضلة هي في تعبير كل امرىء عن نفسه تعبيراً كاملاً . اما الان فقد غدا الاتجاه جماعياً ، قومياً، متقارباً من المركز : والحياة الفاضلة هي في المصلحة الجماعية ،وعلى الفرد ان يلتزم حاجات الجماعة. فأي تلكؤ او اي تقارب تجريبي من التعبير الفردي امر مشجوب، واي تعظيم للامة المصرية يجد ذاتها مذهب اساسي .

ان ثورة من هذا الضرب الروحي والفكري لا يقوم بها مجلس يضع بيانـاً يطالب به بالتغيير.انها تتحقق ببطء شديـد بحيث لا يمكن ملاحظتها الا بعد مرور القرون . بل ان ثورة على التغيير ، كثورة العمارنة،ربما كانت احتجاجاً على مبادىء التغيير . وقد راحت النصوص المصرية تكرر لقرون متواليـة المعادلات القديمة ، بينما راحت الاضرحة المصرية تكرر تصوير المتعة العنيفـة القديمة بكل ما تتيحه هذه الحيـــاة من فرص متنوعة.ومثل ذلك ان يتحول

الامريكيون تدريجياً الى حكم اشتراكي وهم في الوقت نفسه يكررون شعائر الديمقراطية والبروتستانتية الكلفنية، فلا يحسّون بالتغيير الا بعد تحققه بمدة طويلة .

وهكذا ، فقد مرت بضعة قرون على الامبراطورية قبل ان تبيّنت قوة التغيير في ادب المصريين وفنهم . ولم تحل المعادلات الجديدة مكان الشعارات القديمة الا بالتدريج . فلما اكتملت الثورة، نجد ان اهداف الحياة قد تحولت من وجود في هذه الدنيا فردي شديد النشاط ، يكافأ بمثله في الآخرة ، الى حياة انتمائية شكلية في هذه الدنيا . فبالنسبة الى المصري الفرد، ضاق عليه أفق الحياة، وأشير عليه بالخضوع لأنه موعود بالخلاص من ضيق هذه الدنيا عن طريق عالم افضل في الآخرة. وهذا العالم الافضل لم يعد من صنعه هو ، بل غدا هبةً من الآلهة. فالتحول لم يكن من الفرد الى الجماعة فقط ، بل من المتعة في هذه الحياة الى الوعد بالعالم الآخر . وهذا يفسّر الفرق بين الضريحين اللذين تحدثنا عنهما آنفاً في هذا الفصل، حيث رأينا الضريح الاقدم مليئاً بصور نشيطة مرحة للحقول والحوانيت والاسواق، بينما تركّز الضريح الاحدث على المراسيم التي تهيىء الانسان لعالم ما بعد الحياة .

ولنحاول التدليل على هذا الموضوع من الكتابات الادبية ، وبخاصة الحكمية منها. ان اول انطباع لدى المرء هو ان التعاليم المتأخرة في السلوك والادب تماثل التعاليم القديمة ، فهي ترشد الموظف الشاب بلهجة الوعظ نفسها الى كيفية التقدم في مهنته. والموضوع المستمر هو آداب السلوك العملي–آداب المائدة، والشارع ، والمحكمة . ولكن المرء يبدأ برؤية الفروق تدريجياً . فالدواعي الى هذه التعاليم قد تغيّرت . ففي الايام السالفة كان الرجل يحث على العناية بزوجته، لإنها « حقل مفيد لصاحبه ». اما الآن فانه يحث على تذكر صبر أمه وحدبها عليه، ولذا فان عليه ان يعامل زوجته بموجب امتنانه وحبه لأمه.[٤٠] وبينما كانت النصوص القديمة تأمر الموظف بالصبر وعدم التحيُّز في معاملة المراجعين الفقراء، صار الان يطلب اليه ان يتخذ خطوات ايجابية لصالح الفقراء . « اذا وجدت

فقيراً مديناً بدين كبير ، اقسمه ثلاثاً ، وارم منها قسمين ، وأبق منها واحداً.»
وما الذي يوجب اتخاذ مثل هذه الخطوة غير الاقتصادية ؟ الجواب هو انه لن يستطيع ارضاء ضميره ان لم يفعل ذلك . « ولسوف تجد ذلك ككل شيء في الحياة . فتضطجع وتنام ملء عينيك ، وفي الصباح تجده (مرة اخرى) كخبر سارّ يبلّغ اليك . ولخيرٌ للمرء أن يُمدح لحب النـــاس له من أن يقتني الاموال والعنابر. والخبز عندما يسعد القلب أطيب من الاموال المتراكمة تحت (وقر من) الهموم . » [41]

وهذا القول يغاير النصوص القديمة . فالمكانة والممتلكات لم تعد مهمة بقدر العلاقات المثلى بالاخرين . ان الانسان الآن ينتمي الى المجتمـع ، لا الى نفسه فحسب .

والكلمة الاساسية للروح المناة في هذه الفترة هي « الصمت » ، ولنا ان نترجمها أيضاً بـ« الهدوء ، الاستسلام ، الاستقرار ، الخضوع ، التواضع ، الدعة ».
وهذا « الصمت » يقرن بالضعف او الفقر في نصوص كهذين النصين : « إنـك آمون ، رب الصامتين ، المستجيب لصوت الفقراء » [42] ، و « آمون ، حامي الصامتين ، ومنقذ الفقراء والمساكين » . [43] وبسبب هذه المعادلة دعيت اقوال التواضع هذه ، التي تمثل اقوال هذه الفترة ، دين الفقراء . [44] صحيحٌ أن الدعة فضيلة يُحث المعوزون دائماً على التمسك بها ، غير ان النقطة الجوهرية هنا هي ان كل مصري في هذه الفترة معوز من حيث حقه في التعبير عن نفسه . فقد حُجب عنه التشجيع على انماء نفسه طوعاً ، وفُرض عليـــه خضوع جبري لحاجات الجماعة . ولكي نبرهن على ان روح التواضع لم تقتصر على الفقراء،فاننا نذكر ان موظفاً رفيع المـكانة كان يصرّ دائماً على وصف نفسه بانه « من الصامتين حقاً » [45] ،وان كاهن عمون الاكبر يصرّ على انه « صامت حقاً كما ينبغي» [46].
وبموجب روح هذا العصر كان يضطر الموظف النشيط الناجـح الى التأكيد على انتمائه الى نظام الطاعة القومي .

وتدعو النصوص نقيض الرجل الصامت « المحتدم » أو « الأهوج »،وتصفه

بأنه « عالي الصوت » . ويصور هذا الفرق بعبارات تـــذكرنا بالمزمور الاول (وكذلك إرميا ٨ : ٥ – ٨) :

« اما الاهوج في الهيكل ، فهو كشجرة في العراء ، تفقد اوراقها فجــأة ، وتبلغ نهايتها في احواض بناء السفن ، او تعوّم بعيداً عن مكانها ، وتدفن في كفن من اللهيب .

« اما الصامت حقاً فيبتعد بنفسه . انه كشجرة في الحديقة ، تزهر ، وتضاعف ثمارها ، (وتقف) ازاء سيدها . ثمارها حلوة ، وظلُّها طيّب ، وتبلغ نهايتهـا في الحديقة . » [٤٧]

في الفترة الاسبق كثيراً مـا كان الانسان يحث على الصمت ، ولكنه صمت إزاء موضوع معين : احفظ لسانك الا اذا كنت قديراً بارعـــاً . [٤٨] بل قيل حينئذ ان الفصاحة قـــد توهب لبعض من هم في ادنى دركات المجتمع ، ويجب تشجيعها في كل من توجد فيه . [٤٩] أما في العصر المتأخر فالأمر المقيم هو بالصمت فقط . ففي معاملة الفرد مع من هم أعلى منه مرتبة في مراكز الدولة ، لن يجـد النجاح النهائي الا في الصمت والخضوع . [٥٠] ويعلل ذلك بمشيئة الإله « الذي يحب الصامت اكثر من عالي الصوت » [٥١] ، والذي يجد الانسان في حمايته مـا يهزم كل مناوئيه . [٥٢] « مسكن الإله يمقت الضجيج . صـــلّ بقلب محب ، ولتكن الكلمات خفية . عندئذ يسد حاجاتك كلها ويسمع ما تقول ويقبـل منك التقدمات . » [٥٣] وليست بئر الحكمة لكل من يريد ان ينهل منها : « إنها مغلقة لمن يكشف عن فمه ، ومفتوحة لمن لاذ بالصمت . » [٥٤]

وقد وضعت الفلسفة الجبرية الجديدة تحديداً ، بالاشارة الى ارادة الإله إزاء عجز الانسان . « الإله (دوماً) في نجاحه ، (أما) الانسان (فدوماً) في اخفاقه . » وهذا النص على حاجة الانسان الى الإله نراه في تعبير ســبق القول المأثور « الانسان بالتقدير والله بالتدبير » ؛ هذا نصه : « اقوال الناس شيء ، وافعال الإله شيء آخر . » [٥٥] وهكذا زال اعتماد الانسان على نفسه ضمن الشكل

العام لنظام الكون . انه الآن مخفق عاجز دائماً الا اذا اطاع ما يقرره الإله .

وعلى هذا النحو ، جعلت هذه الفترة تحس احساساً قوياً بالقدر او بقوة جبرية خارجية . ولرب قائل إن هذا الاحساس قد وجد في العصور السابقة في شكل قوة سحرية ما أو غيرها . فقد اعتبرت الـ «كا» جزءاً شبه منفصل عن الشخصية له أثره في حياة الانسان . غير اننا نرى الآن ان الإله « القــدر » والإلهة « الحظ » يقفان خارج الشخصية ويسيطران على الفرد من بعيد سيطرة حازمة . وليس في وسع احد ان يتابع شؤونه بدون الالتفات الى هذين المصرّفين للامور نيابة عن الآلهة . « لا تعشق ملاحقة المال ، لانك لن تستطيع تجاهل القدر والحظ . ولا تتعلق بالمظاهر ، لأن لكل انسان ساعته . »[56] ونـُهي الانسان عن الخوض عميقاً في شؤون الآلهة ، لأن ارباب القدر تحدّ من طاقته . «ولا (تحاول ان) تجد لنفسك قدرة الإله نفسه ، كأنما ليس هناك حـظ وقدر . »[57]

ولكن ، وإن نستطع التوكيد على دور القدر وحده في هذه الفترة ، بقي للانسان شيء من الارادة الشخصية ضمن نظام الاشياء الجبري . فكان الشاب يُحذّر من القدرية التي تقعده عن البحث عن الحكمة : « إياك ان تقول : كل امرىء تابع لطبيعته . والجاهل والحكيم كلاهما من القطعة نفسها . والقدر والحظ محفوران في طبيعة (المرء) في كتابات الإله نفسه . وكل فرد يقضي حياته في ساعة . » لا ! في التعليم خير ، ولا تعب فيه ، وعلى الابن ان يجيب باقوال أبيه . وأنا انما اجعلك تعرف ما هو الحق في قلبك انت ، لكي تفعل ما هو صواب في نظرك . »[58]

واذا كان النجاح في يد الإله فقط ، وكتب الأخفاق على الانسان ، فلنا ان نتوقع وان نجد كتابات تعبّر عن شعور بالتقصير الشخصي يصبح في النهاية وعياً بالخطيئة . وهذا بالفعل ما نراه في هذه الحقبة . أمـا طبيعة الخطيئة فليست دائماً واضحة ، وقد تنطوي على هفوة مراسيمية عوضاً عن إثم . ولكن بوسعنا ان نصرّ على الاعتراف بالخطأ من الرجل الذي يقول مثل هذا القول :

« ان الخادم يميل بطبعه الى فعل الشر ، غير ان الرب يميل بطبعه الى ان يكون رحيماً . »[٥٩] وفي حالة اخرى نجد ان جريمة محددة ، هي الحنث باليمين ، تدفع باحدهم الى القول عن إلهه : « لقد جعل الناس والآلهة ينظرون اليّ كأنني رجل يفعل كل بغيض وكريه ضد ربه . ولقد كان بتاح ، رب الحق ، مستقيماً معي عندما أدبني . »[٦٠]

وما الذي يبقى لأناس حرّم عليهم التعبير الطائع عن النفس ، ووضعوا في اطار لا يلين من الانتمائية ؟ كان لهم بالطبع منجى من قيود هذا العالم في الآخرة التي هم موعودون بها ، ومن الممكن ان تشاهد رغبة المصريين في النجاة تلحّ وتشتد الى ان تحدو بهم الى الترهب ورؤية الرؤى السماوية . إلا ان الشيء القصي الذي يوعد به الانسان في نشاطه اليومي أمر غير أكيد ، فهو يبغي شيئاً اشد حرارة في هذه الساعة . وهكذا ادى الاحساس بالاثم الشخصي الى ما هو عكسه : الاحساس بقرب الإله ورحمته . فاذا ابتُلع الفـرد في نظام كبير لا شخصي وشعر بالضياع ، أحس بان هناك إلهاً يهتم بأمره ، يعاقبه على آثامه ثم يشفيه برحمته . ونحن نرى نصوصاً عديدة تدعو إلهاً أو إلهة ما للرأفة بالانسان المعذّب : « ناديت ربتي ، واذا بها تأتي اليّ وكلها حلاوة . أرتني يدها ثم أبدت لي الرحمة . ثم استدارت نحوي ثانية وكلها رحمة ، وانستني ما ابتليت به من داء . أجل ، ان « قمة الغرب » رحيمة اذا استصرخها الانسان . »[٦١]

وعلى هذا النحو ، عُوّض المصريّ عن فقدانه الارادة الفردية وخضوعه للجبرية الجماعية ، بعلاقة اشد حرارة من قبل بينه وبين إلهه . وقد وصف برستد الحقبة المتأخرة من الامبراطورية بـ « عصر التقوى الشخصية » . فهناك من ناحية المتعبد محبة وثقة ، ومن ناحية الإله عدل ورحمة . وغدت الحياة الفاضلة ، في ثورة الشعور هذه لدى المصريين ، لا في تنمية الشخصية بل في الاستسلام الى قوة معينة كبرى ، ويكافأ الاستسلام بطمأنينة تهيئها القوة الكبرى .

ولا يتسع المقام لبحث تفاصيل التطور في هذه النفسية المتغيرة لشعب بكامله . فاستبدال تشجيع الروح الفردية برحمة الإله لم يكن ناجحاً . وفقدت الحياة

لذتها. وطلب الى المصري ان يقنع بالتواضع والايمان . وقد أظهر تواضعا. غير ان الايمان هو «الثقة في أشياء يأمل الانسان فيها، والاعتقاد بأشياء لا يراها.» فلئن ظل يأمل في أشياء أفضل في العالم الآخر فان اعتقاده بالأشياء التي لا يراها كان محدداً بمعرفة الأشياء التي يراها. ولذا فقد وجد أن إلهه الذاتي الذي يرحمه في ضعفه، ضئيل وضعيف مثله. ووجد أن آلهة البلد الكبرى - الآلهة القومية - ثرية ، نائية ، قوية ، كثيرة المطاليب ، إذ ان الجهاز الكهنوتي في مصر كان في نمو مستمر من حيث القوة والسلطان ، ويطالب بالطاعة العمياء للنظام الذي اغدق على الهيا كل قوة وسلطانا وإذ ضُرب على الفرد نطاق ضيّق من الطقوس والواجبات ، لم يكن له من عزاء إلا في الالفاظ النـــاعمة والوعود البعيدة. فانصرف عن تذوق هذه الحياة إلى اساليب النجاة منها .

والمصري في تحرّقه الى النجاة من الحاضر، لم يلتفت إلى ما بعد الموت من مستقبل فحسب، بل الى الماضي السعيد ايضاً. فقد كان للمصريين، كما رأينا في الفصل الاول، احساس عميق بما حققوه في العصور السابقة من أعمال وسلطان وعزّة . فكانوا دائماً يستشهدون بخير نماذج الماضي ، سواء أكان ذلك الماضي العصور الاسطورية أيام كانت الآلهة تحكم مصر ، او العصور التاريخية ، التي لا يرونها بوضوح ، أيام ملوكهم الاوائل .

لقد استشهدنا فيما سبق من هذا الفصل بكتابة لا أدريه قديمة يقول فيها كاتبها ما فحواه : يردد الناس اقوال الحكيمين امحوتب وحردديف ، غير ان كليهما قد عجز عن حفظ ضريحه وممتلكاته ، فما نفع حكمتهما لهما ؟ ولكن في العصور التالية تغيّر القول عن هذين السلفين : لقد كان لحكمتهما نفع لهما ، إذ أبقيا ذكراً اهلاً للتبجيل والإكبار. «أما الكتّاب العلماء منذ العصور التي تلت الآلهة... فأسماؤهم بقيت وستبقى الى الابـــد ، وإن هم ذهبوا ... لم يبتنوا لانفسهم اهراماً من المعدن، فيها اضرحة من حديد. ولم يتح لهم اولاد وخلف ... ولكنهم جعلوا لهم خلفاً في الكتابات واقوال الحكمة التي تركوها ... كتب الحكمة اهرامهم ، والقلم ولدهم . . هل لدينا هنا (أحد) كحردديف ؟ وهل

لدينا آخر كأحوتب ؟.. لقد ذهبوا وغمرهم النسيان ، غير أن اسماءهم ، عن طريق ما كتبوه ، تُبقي على ذكرهم ! » .(٦٢)

وهذا الاحساس العميق بالماضي الغني الأبي انما كان يجابه عصراً غير واثق من حاضره ، فادى الحنين الى العصور الغابرة في النهاية إلى تقليد القديم ، بنسخ اشكال الماضي البعيد نسخاً جاهلاً أعمى. وعجزت التقوى الشخصية عن جعل فكرة الإله الأبوي الواحد وافية بالحاجة الدينية . بل إن البحث عن عضد الدين الروحي دفع بالناس إلى مراجعة الوحي والتقيد الشديد بالطقوس ، حتى غدا الدين أمراً فارغاً كالذي وصفه هيرودوتس . وفي حدود الانتمائية القومية اصبح حتى الملك – الإله مجرد دمية من دمى القانون، كما رآه ديودورس. فمصر القديمة لم تجد الفرصة ولا القدرة لتنمية ارتباط بين الانسان والإله بشكل مرضٍ لكليهما. واذا وضعنا هذه الفكرة في سياق آخر، قلنا إن مصر لم تجد الفرصة ولا القدرة لتنمية ارتباط بين الفرد والجماعة بشكل مفيد لكليهما . وهنا نجد ان العبرانيين ذهبوا شوطاً أبعد في هذا المضمار غير أننا في هذا المضمار ما زلنا نكافح حتى اليوم .

دور مصر الفكري

هل قدمت مصر القديمة عنصراً هاماً الى الفلسفة والاخلاق والوعي الكوني التي استمرت في العصور اللاحقة؟ كلا. انها لم تفعل ذلك في مضامير نستطيع تعيينها، كالعلم البابلي، او اللاهوت العبري، او العقلانية الاغريقية او الصينية. بل يسوغ لنا ان نقول منتقدين إن وزن مصر القديمة لم يتناسب وحجمها، وان ما قدمته فكرياً وروحياً لم يواز عمرها الطويل وذكراها الباقية، وإنها عجزت عن تحقيق ما بشّرت به بدايتها في حقول كثيرة .

بيد ان حجم مصر ترك له اثراً في جيرانها . فقد كان العبرانيون والاغريق

يعون وعياً عميقاً قوة هذا الجار العملاقي السالفة واستقراره الماضي ، ويقدرون « حكمة المصريين » تقديراً مبهماً غير مدروس . وهذا التقدير الشديد مبا لهم عاملين نبها تفكيرهم : الاول ، احساسهم بسمو خـــارج عن عصرهم ومكانهم يسّر لفلسفاتهم محيطاً تاريخياً ، والثاني ، استطلاعهم منجزات المصريين الظاهرة : في الفن والهندسة المعمارية والتنظيم الحكومي والتنسيق الهندسي . فاذا اشبعوا استطلاعهم هذا عن مصر ، والتقوا بفكرها واخلاقياتها ، لم يستفيدوا من هذين الا بقدر ما يتفق وتجربتهم ، لانهما كانا قد اصبحا تاريخاً قديماً في مصر . وكان على العبرانيين او الاغريق ان يعيدوا اكتشاف العناصر التي كانت قـــد فقدت قوتها الاقناعية في مصر نفسها فقد بلغت حضارتها قمتها الفكرية والروحية في عصر مبكر جداً ، عاقها عن تنمية فلسفة يمكن بثها في تراث ثقافي عبر العصور التالية .

أرض الرافدين

بقلم
تورکلد جاکوبسن

الفصل الخامس

أرض الرافدين : الكون كدولة

اثر البيئة في مصر وأرض الرافدين

إننا إذ نتوجه من مصر القديمة نحو العراق القديم ، نغادر حضارة مازالت آثارها الضخمة باقية ، « أهرام عظيمة من الحجر تعلن سطوة الانسان في قهره القوى المادية » ، ونتوجه نحو حضارة اندثرت آثارها ، وحالت مدنها الى ركام. فالتلال الشهباء الصغيرة التي تمثل ماضي العراق تـــكاد لا تذكر المرء بأي من عظمته السالفة .

ليس في ذلك من ضير ، لأنه يتفق والذهنيتين الاساسيتين اللتين بنيت عليهما هاتان الحضارتان . فلو عاد المصري القديم الى الحياة اليوم ، لسُرّ لمرأى اهرامه وهي باقية بعد ، لأنه كان يعطي الانسان ومنجزاته الملموسة معنى جوهريـاً يفوق ما ترضى باعطائه معظم الحضارات . ولو عاد العراقي القديم الى الحياة ، لما اضطرب كثيراً لمرأى آثاره وهي حطام ، لأنه كان دائماً يعرف معرفة عميقة بأن « الانسان ايامه معدودة ، ومهما صنع فما هو إلا ريح تهب . »[1] فمركز الوجود ومغزاه لديه بعيدان عن الانسان ومنجزاته ، بعيدان عن الاشياء الملموسة ، في

قوى غير ملموسة تحكم الكون .

أما كيف توصلت الحضارتان المصرية والعراقية الى هاتين الذهنيتين المتباينتين – الواحدة تثق في قوة الانسان ومعناه الأبعد ، والاخرى لا تثق – فسؤال عسير . فـ « ذهنية » حضارة ما ، هي نتاج مناهج حياتية معقدة متداخلة تتحدى التحليل الدقيق . ولذا فاننا سنشير الى عامل واحد يبدو انه لعب في ذلك دوراً مهماً ، هو عامل البيئة . وقد اكدت الفصول ٢ – ٤ آنفاً على الدور الفعال الذي لعبته البيئة في تشكيل نظرة مصر القديمة الى الحياة . فقد نشأت الحضارة المصرية في بلد مرصوص حيث تقع القرية لصق القرية فتطمئن ، والمنطقة كلها محاطة ومعزولة بحواجز جبلية تحميها . في سماء هذا العالم المحمي تمر كل يوم شمس لا تخذله ابداً ، وتنفخ الحياة فيه بعد ظلام الليل . وفيه يرتفع النيل الأمين كل سنة ليخصب التربة المصرية ويحييها من جديد . فكأنما الطبيعة هنا تكبح نفسها عن قصد ، كأنها وضعت هذا الوادي في حرز حريز لكي يمتّع الانسان نفسه دونما عائق .

فلا عجب اذا نشأت حضارة عظيمة في مثل هذا المكان وامتلأت احساساً بقوتها وتأثرت تأثراً عميقاً بمنجزاتها – بالمنجزات الانسانية . وقد وصف الفصل الرابع موقف مصر في « المملكة القديمة » بأنه : « موقف الرائد المحقق اولى الانتصارات في مجال جديد . وزهوه بنفسه ينضح بالشباب والثقة ، لأنه لم يسبقه اخفاق او خيبة . فالانسان كاف بذاته . والآلهة ؟ اجل انها في مكان ما هناك ›› وقد خلقت هذه الدنيا الطيبة ، ولا شك . الا ان الدنيا طيبة لأن الانسان نفسه سيد فيها ، دون الحاجة الى عضد مستمر من الآلهة . »

وتجربة الطبيعة التي اوجدت هذه الحالة الذهنية جاء التعبير المباشر عنها في فكرة الكون لدى المصريين . لقد كان الكون المصري مريحاً يؤتمن اليه . وكما جاء في الفصل الثاني ، كان للكون « توقيت يطمئن اليه الانسان . ففي هيكله وآليته مجال لتكرار الحياة عن طريق ميلاد العناصر المحيية من جديد . »

أما حضارة ارض الرافدين فقد نمت في بيئة مختلفة كل الاختلاف . ولئن

نجد فيها الايقاع الكوني نفسه، بالطبع – تعاقب الفصول، سير الشمس والقمر والنجوم – فاننا نجد فيها ايضاً عنصراً من القسر والعنف لم تعرفه مصر . فدجلة والفرات يختلفان عن النيل،اذ قد يفيضان على غير انتظار او انتظام ، فيحطمان سدود الانسان ويغرقان مزارعه . وهناك رياح لاهبة تخنق المرء بغبارها، وامطار عاتية تحول الصلب من الارض الى بحر من الطين وتسلب الانسان حرية الحركة ، وتعوق كل سفر . فهنا ، في العراق ، لا تضبط الطبيعة نفسها . انها ببطشها تتحكم بمشيئة الانسان ، وتدفعه الى الشعور بتفاهته إزاءها .

وذهنية حضارة الرافدين تعكس هذا كله . فليس هناك ما يغري الانسان على الاعتداد بنفسه عندما يتأمل قوى الطبيعة، كالزوابع الرعدية والفيضانات السنوية . وقد قال احد سكان هذا القطر عن الزوبعة الرعدية : «لـُهُب نورها الرهيبة تكسو الأرض كالثوب . »[٢] والاثر الذي كان الفيضان يخلـّفه في نفسه نراه في مثل هذا الوصف :

والفيضان الواثب الذي لا يقوى احد على مقاومته ،
والذي يهز السماء وينزل الرجفة بالارض ،
يلف الأم وطفلها في غطاء مريع ،
ويحطم يانع الخضرة في حقول القصب
ويغرق الحصاد إبّان نضجه .

مياه صاعدة تؤلم العين ،
طوفان يطغى على الضفاف
فيحصد أضخم الاشجار ،
عاصفة (عاتية) تمزق كل شيء
بسرعتها المطيحة في فوضى عارمة .

إن الانسان اذ يقف في وسط قوى كهذه يرى مقـدار ضعفه، ويدرك وقد نال منه الخوف أن قوى عملاقية تتلاعب به . فيفعم القلق والتوجس نفسه .

ويشعره عجزه بامكانيات الوجود المأساوية .

وتجربة الطبيعة التي اوجدت هذه الحالة الذهنية جاء التعبير المباشر عنها في فكرة الكون لدى سكان ما بين النهرين . لم يكونوا غافلين ابداً عن ايقاعات الكون الرائعة ، فقد رأوا في الكون نظاماً ، لا فوضى. غير أن ذلك النظام لم يكن أمينا يطمئنون إليه بالقدر الذي كان لدى المصريين. لقد شعروا أن في تلافيفه حشداً من الارادات الفردية المتنازعة امكاناً ، الملأى باحتمالات الفوضى. فهم يجابهون في الطبيعة قوى فردية جبارة لا تتبع إلا هواها .

وبموجب هذا لم يكن قاطن هذا البلد يرى « النظام » الكوني كشيء معطى ، بل كشيء تحقق – وقد تحقق بجمع مستمر بين الارادات الكونية الفردية الكثيرة ، كلها عات ، وكلها رهيب . ولذلك جعل فهمه للكون يعبر عن نفسه في صورة الجمع والتوحيد بين الارادات ، اي في صورة الانظمة الاجتماعية – كنظام العائلة ، والجماعة ، وبوجه أخص ، الدولة . وبعبارة موجزة ، لقد رأى النظام الكوني كنظام من الإرادات – أي كدولة .

ونحن إذ نتقدم بهذا الرأي هنا ، سنبحث اولاً الفترة التي نعتقد أنه نشأ فيها . ثم نتناول ما الذي كان يراه اهل ما بين النهرين في ظواهر العالم حولهم ، لكي نوضح للقارىء كيف استطاعوا أن يطبقوا نظاماً اجتماعيا كالدولة على عالم الطبيعة الذي يخالفها اساساً . وفي النهاية سنبحث هذا النظام بالتفصيل ونعلق على القوى التي لعبت ابرز الادوار فيه .

تاريخ فكرة اهل ما بين النهرين عن العالم

يبدو ان فهم اهل ما بين النهرين للكون الذي كانوا يعيشون فيه اتخذ شكله الخاص عندما تكامل شكل الحضارة بوجه عام في هذه المنطقة ، اي في فترة

الكتابة البدائية – حوالي منتصف الألف الرابع قبل الميلاد .

وقد كانت آلاف السنين قد مرت على دخول الانسان وادي الرافدين لاول مرة ، وتوالت عليه الثقافات الما قبل التاريخية ، كلها اساساً متشابهة ، ليست فيها واحدة تباين أية ثقافة في اي مكان آخر من العالم عندئذ . وكانت الزراعة في اثناء تلك الآلاف من السنين هي عماد الحياة . وكانت الادوات تصنع من الحجر ، ونادراً ما صنعت من النحاس . ويبدو أن القرى المؤلفة من عائلات كبيرة كانت هي النمط في الاستيطان . والتباين البارز الوحيد الذي نشاهده بين ثقافة واخرى في هذه الفترة هو كيفية صنع الفخار وتزيينه بالنقوش وهو ليس بالتباين الشديد الاهمية .

ولكن ما تكاد فترة الكتابة البدائية تطلّ ، حتى تتغير الصورة . فكأنما حضارة وادي الرافدين قد تبلورت بين عشية وضحاها ، واذا بالشكل الاساسي ، او الهيكل الذي ستعيش البلاد في ضمنه وتحت سيطرته ، والذي سيثير فيها أعمق اسئلتها ، ويقيّم نفسه كما يقيّم الكون لكل العصور اللاحقة ، ينبثق فجأة تام النمو في سماته الرئيسية .

ففي الناحية الاقتصادية ، ظهر « الري المنظم بواسطة القنوات على نطاق واسع » ، وهو ما اتصفت به الزراعة دائماً في ارض الرافدين بعد ذلك . وواكب الري ازدياد عجيب في السكان ، كان مرتبطاً بـه . وتوسعت القرى القديمة الى مدن ، ونشأت اماكن استيطان جديدة في طول البلاد وعرضها . واذ غدت القرية مدينة ، برز ما في الحضارة الجديدة من نمط سياسي : الديمقراطية البدائية . ففي دولة المدينة الجديدة ، كانت السلطة السياسية العليا في يد مجلس عام يشترك فيه جميع الاحرار البالغين . وفي الفترات العادية كانت شؤون الحياة اليومية تصرّف بارشاد مجلس للشيوخ ، أما في الازمات – في حالات خطر الحرب مثلاً – فكان بوسع المجلس العام ان يخوّل أحد اعضائه السلطة المطلقة ويجعله ملكاً . ولكن هذه الملكية منصب يتقلده صاحبه لزمن محدّد ، اذ ان المجلس الذي يخلق هذا المنصب يستطيع ايضاً ان يلغيه حال انتهاء الازمة .

ولعل تركيز السلطة الذي أوجده هذا النمط السياسي الجديد ، هو المسؤول ، مع بعض العوامل الاخرى ، عن ظهور هندسة هائلة الحجم في ارض الرافدين . فصرنا نرى هياكل عظيمة تعلو السهول ، كثيراً مـــا تكون مشيدة على جبال عملاقية مصطنعة من الآجر المجفف بالشمس – تعرف بالزاقورات . فالمباني الـتي على هذا النحو من الضخامة تدل ولا شك على تنظيم معقد وادارة دقيقة في الامة التي أقامتها .

واذا كانت هذه الامور تتحقق في النواحي الاقتصادية والاجتماعية ، ادرك القوم قمماً جديدة في المجالات الروحيـــة ايضاً . فاخترعت الكتابة ، وكان غرضها الاول تسهيل تدوين الحسابات الاخذة بالتعقيد كلما توسعت اقتصاديات المدن والهياكل . ولكنها غدت في النهاية وسيـــلة لخلق ادب من اهم الآداب . وفضلا عن ذلك ، انتجت ارض الرافدين فناً جـديراً باسمه ، وما صنعه هؤلاء الفنانون الأوائل يضاهي بروعته أجمل ما صنعه الفنانون في العصور المتأخرة .

وهكذا وجد العراق القديم في الاقتصاد والسياسة والفنون ، في هذه الحقبة المبكرة ، أشكاله التي يهتدي بها ، وأوجد اساليب معينة يعالج بها الكون باوجهه العديدة المحيطة بالانسان. فلا غرو إذا رأينا ان فكرة القوم عن الكون بوجه عام تتضح وتتكامل ايضاً في هذه الفترة . والدليل على ان ذلك قد حدث بالفعل هو فكرتهم نفسها عن العالم . فحضارة ما بين النهرين ، كما قلنا آنفـاً ، أوّلت الكون بأنه يشبه الدولة . ولكن أساس التأويل لم يكن الدولة كما عرفت في الازمنة التاريخية ، بل الدولة كما عرفت في عصر مـــا قبل التاريخ : الديمقراطية البدائية . ولذلك يسوغ لنا ان نفترض ان فكرة الدولة الكونيـــة تبلورت في زمن مبكر جداً ، عندما كانت الديمقراطية البدائية هي نمط الدولة الشائع – بل قل عندما تبلورت حضارة الرافدين نفسها .

موقف أهل ما بين النهرين من ظواهر الطبيعة

فاذا افترضنا ، اذن ، ان فكرة اهل ما بين النهرين عن الكون قديمة قِدَم حضارة الرافدين نفسها ، وجب علينا ان نسأل الآن : كيف استطاعوا ان يتوصلوا الى مثل هذه الفكرة؟ فبالنسبة الينا ، يكون كلامنا لغواً ولا ريب لو شبهنا الكون بالدولة — كأن نشبه الحجارة والنجوم ، والرياح والمياه ، بالموظفين واعضاء المجالس التشريعية . فكوننا يتألف على الاغلب من أشياء : من موادّ ميتة لا حياة فيها ولا ارادة . وهذا يؤدي بنا الى التساؤل عما كان يراه العراقي القديم في المظاهر المحيطة به والعالم الذي يعيش فيه .

لعل القارىء يذكر من الفصل الاول أن « الدنيا لا تبدو للانسان البدائي جماداً أو فراغاً ، بل عارمة بالحياة » ، وأن البدائي « قد يجابه اي ظاهرة من ظواهر الطبيعة في اية لحظة ، لا كـ « هو » بل كـ « أنت » . والأنت في هذه المجابهة تكشف عن الفردية ، والخواص ، والارادة . » وقد ينجم عن التجربة المتكررة للعلاقة بين « الأنا والأنت » نظرة شخصانية لا تناقض فيها . فتتشخص الأشياء والظواهر المحيطة بالانسان، على درجات متفاوتة . فهي حية بشكل ما، ولها ارادة خاصة ، وكل منها شخصية محددة . وحينئذ نجد امامنا ما وصفه المرحوم أندرو لانغ في معرض الذم : « ذلك الخليط الذي لا تُفرز عناصره ، والذي تعيش فيه الناس والحيوانات والنباتات والحجارة والنجوم على مستوى واحد من الشخصية والبقاء الحيّ . » [٤]

ولعل الامثلة القليلة التالية تستطيع التدليل على أن عبارة لانغ هذه تصف موقف العراقيين القدماء من الظواهر المحيطة بهم وصفاً حسناً . فالملح ، مثلاً ، هو لنا مادة جماد ، او معدن . أما للعراقي القديم فهو كائن حي له أن يلجأ اليه اذا وقع ضحية للسحر . فهو عندئذ يخاطب الملح على الوجه التالي :

ايها الملح ، يا من خُلقت في مكان نظيف ،
طعاماً للآلهة جعلك « انليل » .
بدونك لا تمد مائدة في « ايكور » ،
بدونك لا ينشق البخور إله أو ملك أو سيد أو أمير .
انا فلان بن فلان ،
وقعت اسيراً للسحر
وقعت محموماً في أحابيله .
أيها الملح ، حُلَّ عني العقدة !
ارفع السحر عني ! وكخالقي
أرفع المجد والتسبيح لك . (٥)

وللقمح ، كالملح ، قوى خاصة ، فيلجأ المرء اليه كأنه كائن حيّ . فاذا قدّم انسان شيئا من الطحين لاسترضاء احد الآلهة المغضبين ، خاطب الطحين بقوله :

سأرسلك الى الهي الساخط ، الهتي الساخطة ،
فقد امتلأ القلب من كليهما غضباً عليّ .
أصلح بيني وبين الهي الساخط ، الهتي الساخطة .

وهكذا فإن كلا الملح والقمح ليس بالمادة الجماد التي نعرفها ، بل ان كليهما حي ، ذو ارادة وشخصية . وهذا ينطبق على اية ظاهرة أخرى في عالم ما بين النهرين ، كلما نظر اليها الانسان بروح غير تلك الروح التي ينظر بها الى أمور الحياة اليومية العملية العادية ، كما في السحر والدين والفكر التأملي . ففي عالم كهذا خير للمرء أن يتحدث عن العلاقات بين ظواهر الطبيعة كأنها علاقات اجتماعية ، وعن نظامها في اداء وظائفها كأنها نظام من الإرادات ، أي كدولة .

بيد أننا حين نقول إن ظواهر الدنيا كانت حيّة في نظر العراقي القديم ، وإنها كانت مشخصة ، نجعل الأمور أبسط مما كانت بالفعل . فقد تغاضينا عن تمييز إمكانيّ كان العراقي يشعر به . فليس من الصواب ان نقول إن كل

ظـاهرة هي شخص مـا : بـل يجب ان نقول إن في كل ظاهرة ارادةً وشخصية – إنهما فيها ، وهما كذلك وراءها ، لأن الظـاهرة المحسوسة الواحدة لا تحدد لوحدها الارادة والشخصية المتعلقتين بهـا ، ولا هي كل ما فيها من ارادة وشخصية . فمثلاً ، لقطعـة معينة من الصوان شخصية واضحة وارادة واضحة . فهي سمراء ، ثقيلة ، صلبة ، ولكنها تنصـاع لضربة من أداة الصانع فتنكسر ، مع أن الاداة مصنوعة من قرن ، وهو أقلّ صلابة من الصوان . هذه الشخصية التي تجابه المرء هنا ، في قطعة الصوان المعينة هذه ، قد تجابهه ايضاً هناك ، في قطعة صوان اخرى ، كأنها تقول له: « هـا أنا هنا مرة اخرى – سمراء ، ثقيلة ، صلبة ، وأرضى بأن أنكسر ، أنا الصوانة ! » وحيثما وجدها الانسان كان اسمها « صوانة » ، وهي تنصاع للكسر . والسبب في ذلك هو أنها قاتلت يومـاً الإله نينورتا ، فقضى عليها نينورتا بسهولة عقاباً الانكسار .

ولنأخذ مثلا آخر: الاقصاب التي تملأ أهوار العراق . إن ما لدينا من نصوص يدل دلالة واضحة على أن الاقصاب ، بحد ذاتها ، لم تكن الهية قط . فالقصبـة الواحدة ما هي إلا نبتة ، او شيء ، وكذا الاقصاب كلها ولكن للقصبـة المحسوسة الواحدة ، رغم ذلك ، صفات عجيبة توحي بالدَهَش والمهابـة . ففي نموهـا المرع في الأهوار قوة غامضة . وللقصبة قدرة على إتيان العجب ، كالموسيقى الصادحة في ناي الراعي ، أو العلامات المليئة بالمعاني التي تتركهـا قصبة الكاتب فتتحول إلى اقاصيص او قصائد . وهذه القوى التي توجـد في كل قصبة ولا تتغير ، تآلفت في نظر اهل ما بين النهرين في شخصية إلهيـة – هي الإلهة « نيدابه » . فنيدابه هي التي جعلت الاقصاب تمرع في الميـاه . وإذا لم تكن بالقرب من الراعي ، عجز عن تشنيف الآذان بالناي . وإذا مـا رأى الكاتب ان عبارة صعبة جميلة خرجت من طرف قصبته ، حمد نيدابه عليهـا . فالإلهة هذه قوة توجد في الاقصاب جميعها ، تجعلها مـا هي بمنحها من صفاتها الغامضة الخارقة . إنها تتوحد مع كل قصبة ، بمعنى أنها تحلّ فيها لتضفي عليها صفاتها ، غير أنها لا تفقد هُويتها في الظاهرة المحسوسة ، كما أنها لا تحددها القصبة

الواحدة أو أقصاب الدنيا كلها .(٧) وقد عبر فنانو البلد عن هذه العلاقة عند تصويرهم إلهة القصب، بشكل قويّ رغم بدائيته . فهي ترسم في شكل انساني كسيدة محترمة ، ولكن الاقصاب ايضاً مرسومة معها : فهي تنمو من كتفيها - اي أنها متحدة بها جسدياً ، وتستمد حياتها منها مباشرة .

وهكذا فان العراقي القديم كان يحسّ بأنه في كثير من الظواهر الفردية ، كقطعة الصوان الفردية أو القصبة الفردية ، انما يجابه ذاتاً واحدة . فكأنه يشعر بوجود مركز قوى عام مشحون بشخصية معينة ، وأن المركز نفسه شخصي . ومركز القوى الشخصي هذا يعمّ أثره الظواهر الفردية ويمنحهم الخواص التي يبدو عليها : « الصوان » لكل قطعة من الصوان ، و «نيدابة» لكل قصبة ، وهلمّ جرّا .

وأغرب من هذا ، اعتقاده بأن الذات الواحدة قد تحلّ في ذوات أخرى تباينها ، فتمنحها بعض خواصها ، وبعض هويتها . وتوضيحاً لهذا ، نستشهد برُقْيةٍ كان العراقي القديم يتلوها لتتحد هويته بالسماء والأرض :

أنا السماء ، لن تستطيع النيل مني ،
أنا الارض ، لن تستطيع سحري !

فالرجل هنا يحاول دفع السحر عن جسمه ، فيتركز ذهنه في صفة واحدة من صفات السماء والأرض ، هي أنها لا يمسها اذى البشر . فـإذا تشبّه بهما ، سالت هذه الصفة الى كيانه ، فأمن الأذى من هجمات السحرة .

وهناك رقية أخرى تشبه هذه ، يحاول بها أحدهم أن يسكب المناعة على كل عضو في جسمه بتوحده مع الآلهة والشارات المقدسة ، هذا نصها :

إنليل رأسي ، والنهار وجهي ،
وأوراش ، الإله الفذّ ، هو الروح الحامية التي تهدي خطاي .
عنقي قلادة الإلهة ننليل ،
وذراعاي منجل الهلال الغربي ،

وأصابعي طرفاء ، عظم آلهة السماء .
انها تدفع عن جسمي عناق السحر ،
والإلهان لوغان ـ أدينا ولا طَـرّق هما صدري وركبتاي ،
ومَهراء قدماي الجوّابتان . [٩]

والتشبه هنا أيضاً جزئي ، لأن ما يرجوه هذا الرجل هو أن تحلّ صفات هذه الآلهة والشارات المقدسة في اعضاء جسمه فتجعله حصيناً إزاء الأذى .

ولما كان من المعتقد أن الانسان يستطيع التشبّه جزئياً بآلهة مختلفة ، كان الإله الواحد أيضاً يستطيع التشبه جزئياً بآلهة أخرى ، فيشاركها في طبائعها وقدراتها . فيقال مثلاً إن وجه الإله نينورتا هو شاماش ، الإله الشمس، وان احدى أذنيه هي إله الحكمة إيا –وهكذا الى ان نأتي على أعضاء نينورتا كلها.[١٠] قد تعني هذه العبارات ان وجه نينورتا يستمد ضياءه المتألق من ذلك النور الذي هو صفة الإله الشمس الكبرى فهو متمركز فيه – وبذا يشاركه فيه نينورتا . وعلى هذا النحو تشارك أذن نينورتا – والمعتقد حينئذ ان الأذن لا الدماغ مقر الذكاء – الإله إيا في ذكائه الخارق الذي هو ابرز صفات إيا .

وقد يتخذ هذا القول بالتشبّه أو التوحد الجزئي شكلاً يخالف الشكل السابق بعض الشيء . فهناك كتابات مثلاً تقول إن الإله مردوك هو الإله انليل اذا كان المقام مقام حُكم او استشارة ، غير أنه « سين » . الإله القمر ، اذا كانت مهمته تنوير الليل ، وهكذا . والمعنى الظاهر في هذا هو ان الإله مردوك ، حين يقوم بالحكم واتخاذ القرارات ، يشارك الإله انليل شخصيته وصفاته وقدراته – إذ ان إنليل هو الاجرائي الأكبر بين الآلهة . أما إذا سطع مردوك في سماء الليل ، بصفته « المشتري » فهو يشارك الإله القمر قواه الخاصة المتمركزة فيه .

وهكذا فان كل ظاهرة يراها العراقي القديم حوله كانت شيئاً حياً ، له شخصيته وارادته وذاته المتميزة . إلا ان الذات التي تكشف عن نفسها في قطعة من الصوان

مثلاً لم تكن محدودة بتلك القطعة المعينة ، فهي فيها وهي وراءها معاً ، وهي تحلّ فيها وتضفي عليها طبيعتها كما تضفيها على كل قطعة أخرى من الصوان . وبما ان في مقدور الذات الواحدة ان تحلّ في ظواهر فردية عديدة ، فانها قد تحل في ذوات أخرى وتمنحها شيئاً من طبيعتها لكي تضيفها تلك الذوات الى خواصها الأصيلة .

فكان على الانسان اذا أراد فهم الطبيعة ، أي فهم الظواهر العديدة المتباينة حوله ، أن يفهم الشخصيات الكامنة في هذه الظواهر ، وان يعرف طبائعها واتجاه اراداتها ومدى قواها . وذلك أشبه بفهم الناس الآخرين ومعرفة طبائعهم واراداتهم ومدى قوتهم ونفوذهم . وقد راح البابلي ، مدفوعاً بحدسه ، يطبق على الطبيعة تجربته للمجتمع الانساني ، مفسراً إياها بشكل مجتمعي . والمثال التالي يوضح ذلك ، اذ سنرى أن الواقع الموضوعي يتلبّس الشكل المجتمعي أمام أعيننا.

كان الناس في ارض الرافدين يعتقدون أن المرء المسحور يستطيع تدمير الاعداء الذين سحروه بحرقه صوراً او تماثيل لهم . ان ذات العدو البارزة تحدق به من الصورة. ففي وسعه أن يؤذيها كما يؤذيه في شخصه ، وهكذا يلقي بالصور في النار وهو يخاطب اللهب بقوله :

أيها اللهيب اللاظي ، يا ابن السماء المقاتل ،
يا من أنت اشد اخوتك بطشا ،
وتحكم في القضايا كالقمر والشمس —
احكم في قضيتي ، وانطق بحكمك .
احرق الرجل والمرأة اللذين قد سحراني ،
إحرق ايها اللهيب الرجل والمرأة اللذين قد سحراني ،
والتهم ايها اللهيب الرجل والمرأة اللذين قد سحراني ،
احرقهما يا لهيب ،
التهمهما يا لهيب ،

أمسك بهما يا لهيب ،

ابتلعهما يا لهيب ،

دمرهما يا لهيب . (١٢)

من الجليّ هنا ان المرء يلجأ الى النار لما يعرف من قدرتها على التدمير . ولكن للنار ارادتها ، وهي لن تحرق الصور — وبالتالي اعداءه — إلا اذا شاءت هي . وحين تقرر النار أن تحرق أو لا تحرق الصور ، فانها تصبح حكَماً بين الرجل واعدائه : فيصبح الأمر قضية يشتكي فيها الرجل الى النار ويطلب اليها ان تنتصف له . وهكذا تتخذ قوة النار شكلاً محدداً ، وتفسّر تفسيراً اجتماعياً : إن النار حاكم .

فكما تصبح النار حاكما ، هكذا تتخذ القوى الاخرى اشكالاً معينة في حالات الشدة . فالزوبعة الرعدية مقاتل يقذف بالبرق المريع ، ويسمع الانسان قصف الدواليب في عجلته الحربية . والارض امرأة ، أمّ تلد النبت كل سنة . ففي مثل هذه الحالات كان أهل أرض الرافدين يفعلون ما فعلته الاقوام الاخرى كلها على مر العصور . يقول ارسطو : « ان البشر يتصورون أن شكل الآلهة هو في شبههم ، وان طريقتها في الحياة هي في شبه طريقتهم . »

فاذا حاولنا ان نجد ميّزة خاصة بارض الرافدين بهذا الصدد ، علينا ان نشير الى الشدة في توكيد أهل هذا البلد على العلاقات المنظمة بين القوى التي كانوا يرونها . فبينما يميل الناس جميعاً الى أنسَنَة القوى غير الانسانية فيرونها غالباً كنماذج اجتماعية ، يبدو ان الفكر التأملي في العراق القديم أبرز منطويات المهمّة الاجتماعية والسياسية في مثل هذه النمذجة ، ونظمها تنظيماً لم يعرف في أي مكان آخر ، ووسّعها الى ان غدت مؤسسات واضحة المعالم . والظاهر ان هذا التوكيد يرتبط ارتباطاً وثيقاً بطبيعة المجتمع الذي كان العراقيون الاقدمون يعيشون فيه ، ويستمدون منه مصطلحاتهم وتقييمهم .

لقد قلنا ان البابلي ، عندما جعل الكون يتكامل لعينه ، كان يعيش في

ديمقراطية بدائية . وكانت المشاريع الكبرى والقرارات الخطيرة تنبثق عن مجلس عام لجميع المواطنين ، ولم يكن هناك فرد واحد هو المضطلع بها . فمن الطبيعي اذن ، بموجب هذا ، في محاولة البابلي فهم الاحداث الكونية ، ان يعنى بوجه خاص بالطرق التي تنتهجهاقوى الكون الفردية في التعاون والتكاتف على ادارة أمور الكون . وهكذا تبدو المؤسسات الكونية خطيرة جداً في فكرته عن الدنيا ، ويبدو له تركيب الدنيا مطابقاً لتركيب الدولة .

تركيب الدولة الكونية

كان الكون لدى البابليين يضم كل ما في الوجود — بل كل ما يمكن ان يعد شيئاً ذا كيان : البشر ، الحيوانات ، الجمادات ، الظواهر الطبيعية ، وكذلك الفِكَر المجردة كالعدالة ، والاستقامة ، والدائرة ، الخ ، وقد أظهرنا كيف ان هذه الكيانات تعتبر كلها أعضاء في دولة ما ، لها ارادتها ، وخواصها ، وقوتها . ولكن هذه الاشياء وان تكن كلها اعضاء في الدولة الكونية ، لم تكن جميعاً على مستوى سياسي واحد . ومقياس التمييز بينها هو القوة .

كانت في الدولة الأرضية فئات كبيرة من الناس لا تساهم في الحكم . فلم يكن للعبيد والاطفال ، وربما النساء ، أي صوت في مجلس الشعب ، حيث لا يجتمع إلا الاحرار البالغون للنظر في شؤون الأمة ، وهؤلاء هم المواطنون بالمعنى الحقيقي . ومثل ذلك دولة الكون .

فكان الناس لا يعتبرون إلا القوى التي تثير فيهم الرهبة والمهابة مواطنين كاملين في الكون ، فيدعونهم بالآلهة ، ولهم وحدهم الحقوق السياسية والقدرة على النفوذ السياسي . ولذا ، كان المجلس العام في الدولة الكونية مجمعاً للآلهة .

ومجمع الآلهة هذا نقرأ عنه الكثير في أدب ما بين النهرين ، ونعرف بالاجمال

كيف كانت تصرّف فيه الامور ، إنه السلطة العليا في الكون ، فيه تتخذ القرارات الخطيرة بشأن مصائر البشر وكل ما في الحياة . ولكن قبل اتخاذ القرار ، كانت المقترحات تبحث وتناقش ، ولعلها تناقش احياناً بعنف ، بين المؤيدين والمعارضين من الآلهة . وكان رئيس المجلس إله السماء « آنو » يقف الى جانب ابنه « إنليل » ، إله الزوابع . فطرح أحدهما الموضوع على بساط البحث ، ثم يشترك فيه الآلهة . وفي هذا البحث (ويسميه أهل البلاد «التساؤل») تتوضح التفاصيل ، ويتبيّن اتجاه الرأي .

وكانت لأصوات جماعة من الآلهة البارزين وزن خاص في هذا البحث ، وهم « الآلهة السبعة الذين يقررون المصائر . » وعلى هذا النحو يتوصل المجلس إلى الاتفاق الجماعي ، فيقول الآلهة في النهاية دون تردد « فليكن ! » ، ثم يعلن القرار آنو وانليل . إنه الآن «الحُكْم » كلمة مجمع الآلهة ، مشيئة آنو وانليل » . أما واجبات تنفيذ القرارات ، فيبدو أنها كانت ملقاة على عاتق انليل .

زعماء الدولة الكونيّة

لقد رأينا أن الآلهة التي يتألف منها المجلس انما هي قوى كان سكان ارض الرافدين يحسّون بوجودها في ظواهر الطبيعة العديدة وورائها . إذن أيّ هذه القوى ، يا ترى ، كان له ابرز الادوار في المجلس واشد النفوذ في تصريف امور الكون ؟ لنا أن نجيب على ذلك بقولنا : « قوى تلك العناصر من الكون التي ينظر إليها على أنها أعظمها خطراً وأبرزها شأناً . »

كان آنو ، اسمى الآلهة ، إله السماء ، وكان اسمه الكلمة الشائعة للسماء . ولعل الدور الشامل الذي تلعبه السماء — حتى كان ذلك ولو بمعنى المكان والفضاء — في تركيب الكون المرئي ، والمحل العالي الذي تحتله بكونها فوق كل شيء ، يفسر جعل آنو أهم قوة في الكون .

وكان انليل ، الثاني بين الآلهة ، إله العواصف . ومعنى اسمه « السيد العاصفة » ويمثل جوهر العاصفة . وكل من اختبر زوبعة في بطاح العراق الفسيحة يدرك رهبة هذه القوة الكونية . فالعاصفة ، سيدة كل ما تحت السماء من فضاء ، لا بد أن تعتبر العنصر الثاني من عناصر الكون .

اما عنصر الكون المرئي الثالث فهو الأرض . والأرض لقربها من الانسان ، ولأهميتها في حياته من شتى النواحي ، لم يكن من السهل ادراكها وحصرها ضمن نطاق فكرة واحدة . ولذا نراها في شكل « الأرض الأم » ، المعطاء التي تغدق النعم على الانسان ؛ ونراها في شكل «ملكة الآلهة » و «سيدة الجبال». غير ان الارض ايضاً مصدر المياه ، واهبة الحياة ، في الانهر والقنوات والآبار — وهي المياه التي تنبثق عن بحر جوفي عظيم . فبصفتها منبع هذه المياه ، كانت ترى في شكل مذكّر ، في شكل « ان — كي » ، اي « سيد الأرض» ، أو أصلاً « السيد الأرض » . فكان الثالث والرابع في ترتيب الآلهة هذان الشكلان للأرض : نِنْهورساغاوانكي. وهذه هي أخطر العناصر الكونية واسماها درجة ، ولها النفوذ الاكبر في كل ما في الوجود .

١ - قوة السماء : السلطة

بيد ان الحجم والمكانة وحدهما لم يكونا كافيين للإيحاء بخواص ووظيفة كل قوة من هذه القوى في الكون . فقد كان البابلي القديم يتصور الخواص والوظيفة بمجابهته المباشرة للظواهر عندما « تكشف» عن نفسها وتؤثر فيه تأثيراً عميقاً .
ففي بعض الأحيان، عندما يكون الانسان في حالة ذهنية فائقة الحساسية، قد تكشف السماء عن نفسها في تجربة تكاد تكون رهيبة . فقد يحس الانسان عندما يرى رفعة السماء الهائلة الاتساع تحيط به من كل صوب بأنها تفعل في نفسه وتستثير خوفه ، وتجعله يخر على ركبتيه بمجرد وجودها حوله . وهذا الاحساس

الذي توحي به السماء، احساس محدد يمكن تسميته: إنه الاحساس الذي يوحي به الجلال. إن فيه تجربة العظمة والهول، مما يجعل الانسان يدرك ادراكاً حاداً ضعف شأنه، وبعده الشديد عن هذا الذي لا جسر ثمة يوصله به. وقد أحسن أهل أرض الرافدين التعبير عن ذلك بقولهم: «إله مهيب كالسموات النائية واليمّ العريض». ولئن يكن هذا شعوراً بالبعد، إلا انه ليس شعوراً بالانفصال المطلق. ففيه عنصر قوي من التعاطف والقبول التام.

وتجربة الجلال هي تجربة القوة والهول، ولكنها القوة وهي مستقرة هادئة، غير فارضة ارادتها عن وعي وقصد. فالقوة خلف الجلال هي من الشدة بحيث لا تحتاج إلى فرض نفسها. فهي تحوز على ولاء الانسان بمجرد وجودها، دونما جهد. ويطيعها المشاهد تلقائياً، عن طريق الامر القاطع الصاعد من اعماق روحه.

هذا الجلال، وهذه السلطة المطلقة اللذين توحي بهما السماء كان العراقيون الأقدمون يطلقون عليهما اسم آنو. فآنو هو شخصية السماء الطاغية، الـ«أنت» الحالّ فيها والمحسوس عن طريقها. أما إذا ذكرت السماء دون آنو، فهي حينئذ مجرد «شيء»، إنها مسكن الإله.

وقد كان الـ«أنت» الذي يقابل الانسان عند مجابهته السماء، من القوة في نظره بحيث يعتبره مركز ومصدر كل جلال. فحيثما وجد الانسان جلالاً وسلطاناً، أدرك انها قوة السماء – اي آنو. وكان الانسان يرى الجلال والسلطان في اماكن عديدة. فالسلطة – وهي القوة التي تستحصل القبول والطاعة التلقائية – عنصر أساسي في كل مجتمع بشري منظم. فلولا الطاعة للعُرف والقوانين ولذوي «السلطة»، لتفكك المجتمع واعترته الفوضى. وهكذا كان البابلي يرى في الاشخاص الذين تتمثل بهم السلطة، كالأب في العائلة، والحاكم في الدولة، شيئاً من آنو وجوهر آنو. ولما كان آنو أبا الآلهة، فهو النموذج الأول لكل الآباء. ولما كان ايضاً «الملك والحاكم الأقدم»، فهو النموذج الأول لكل الحكام. والشارات التي ترمز إلى جوهر الملك، كالصولجان والتاج

ورباط الرأس وعصا الراعي ، هي شاراته ولا تستمد إلا منه. فهذه الشارات قد وجدت قبل أن يُعين اي ملك بين البشر، وقد كانت كلها في السماء بين يدي آنو . ومن هناك هبطت الى الارض . وآنو يدعو أيضاً الى الملكية : فاذا ما أمر الملك ونهى، وسرى في الناس امره ونهيه، فان جوهر آنو هو الذي يكشف للناس عن نفسه . فالأمر الذي تفوه به شفتا الملك هو أمر آنو ، ولا يسري امره في الحال إلا بقدرة آنو .

وما المجتمع البشري ، لدى العراقي القديم ، إلا جزء من مجتمع الكون الاكبر . ولما لم يكن الكون العراقي يتألف من جماد، لأن كل حجر وكل شجرة وكل شيء فيه هو كائن ذو إرادة وخواص ذاتية، كان الكون نفسه مبنياً على السلطة ايضاً، وكان اعضاؤه يصيخون طائعين إلى الاوامر التي تجعلهم يفعلون ما يفعلون . هذه الاوامر ندعوها نحن قوانين الطبيعة . وهكذا كان الكون باجمعه يبدي أثر الجوهر الخاص بآنو .

ففي قصة الخليقة البابلية، عندما يُمنح مردوك سلطة مطلقة، فتلتزم قوى الدنيا وما فيها مشيئته ويتحقق كل ما يأمر به في الحال ، تغدو اوامره من جوهر آنو ، ويهتف الآلهة : « كلمتك هي آنو » .

وهكذا نرى أن آنو مصدر كل سلطة ومبدؤها الفعال ، في كلا المجتمعين البشري والكوني . إنه الطاقة التي تنقذ المجتمع من الفوضى وتجعل منه كُلاً منظم التركيب. وهو الطاقة التي تضمن طاعة الناس التلقائية للأوامر والقوانين والعادات في المجتمع ، وطاعتهم السنن الطبيعية في العالم المادي — أي النظام الدنيوي. فكما يقوم المبنى على أسسه، ويُبدي في تركيبه تقاطيع هذه الاسس، هكذا يقوم الكون العراقي القديم على ارادة إلهية ، ويعكس في تركيبه هذه الارادة . فكلمة آنو هي أساس السماء والارض .

وما قلناه هنا عن آنو بشيء من التفصيل، قاله أهل ما بين النهرين أنفسهم بايجاز ودقة. ففي « اسطورة صعود عنانه » ، يخاطب كبار الآلهة آنو بقولهم .

ما تأمر به يتحقق !

وما قول السيد والأمير إلاّ

ما تأمر أنت به ، وما توافق انت عليه .

يا آنو ! كلمتك هي العليا ،

من يستطيع أن يقول لها كلا ؟

يا أبا الآلهة ، إن أمرت

فأمرك أساس السماء والأرض ،

أي إله يستطيع لأمرك ردّاً ؟

وآنو ، بصفته سيد الدنيا المطلق ، والقوة العليا في الكون ، يوصف بمثل هذه الكلمات :

يا صاحب الصولجان ، والخاتم ، والـ « بالو » ،

يا من تدعو الى الملكية ،

يا سيد الآلهة ، يا من كلمتك هي الغالبة

في مجمع الآلهة الكبار المقرر ،

يا رب التاج المجيد ، يا مدهشاً

بقوة فتنتك ،

يا غالب الزوابع العاتية ، ومرتقي منصة الألوهة

بجلالك وأبهتك –

الفاظ فمك المقدس

تصغي اليها الأجيجي ،

والانوناكي تسير أمامك خائفة

وكالاقصاب في مهب الريح

تنحني لأوامرك الآلهة .

ب. قوة العاصفة: البطش

اننا اذ ننصرف عن آنو إله السماء ، الى إنليل اله العاصفة ، نلقى أمامنا قوة من لون جديد . فهو ، كما يدل اسمه « ان — ليل » أي « السيد العاصفة » ، سيد ما بين السماء والارض بلا منازع ، فانه ولا ريب ثاني القوى العظمى في الكون المرئي ، ولا يعلوه مرتبة إلا إله السماء .

وانليل في العاصفة « يكشف » عن نفسه . وما فيها من عنف وبطش مما يختبره الانسان هو الإله ، هو انليل . وهكذا فان علينا ان نحاول فهمه وفهم وظيفته في الكون عن طريق العاصفة وما فيها من عنف وبطش .

لقد حكمت مدينة أور أرض بابل ردحاً طويلاً من الزمن ، ثم سقطت في ايدي الجحافل العيلامية التي هبطت عليها من الجبال الشرقية في هجوم مريع. فالخراب التام الذي أحاق بها ، نراه نحن من فعل الجيوش البربرية التي هاجمتها . غير ان الأمر لم يكن كذلك بموجب فهم البابلي القديم للكون : لم يكن الجوهر المدمّر العاتي ، في نظره ، إلا جوهر انليل . ولم تكن جيوش العدو إلا الثوب أو الشكل الخارجي الذي ارتداه الجوهر ليحقق نفسه . فالجيوش الغازية ، بمعنى اصدق وأعمق ، هي ضرب من العاصفة ، عاصفة انليل ، ينفّذ بها الإله حكماً على أور وأهلها فاه به مجمع الآلهة . ولذا توصف هجمة العدو بانها تلك العاصفة :

دعا انليل العاصفة .
والشعب ينوح .
وأخذ من الأرض رياحاً منعشة .
والشعب ينوح .
وأخذ رياحاً طيبة من شومر .
والشعب ينوح .

ودعا رياحاً شريرة .
والشعب ينوح .
وعهد بها إلى كنغالودا ، راعي العواصف .
ودعا العاصفة التي ستُفني الأرض .
والشعب ينوح .
ودعا رياحاً مدمرات .
والشعب ينوح .
واختار انليل معاوناً له غيبيل ،
ودعا زوبعة السماء .
والشعب ينوح .
الزوبعة المعمية الزاعقة عبر السموات
— والشعب ينوح —
والعاصفة المحطمة الهادرة عبر الأرض
— والشعب ينوح —
والإعصار الظالم المنقضّ كالطوفان
على مراكب المدينة لالتهامها —
هذه كلها حشدها عند قاعدة السماء ،
والشعب ينوح .
وأشعل نيراناً عظيمة كانت رسول العاصفة
والشعب ينوح .
وأشعل على الميمنة والميسرة من الرياح العاتية
هجير الصحراء اللاهب
وكان حريق هذه النار مثل لهيب الظهيرة .
وهذه العاصفة هي السبب الحقيقي في سقوط المدينة :

والعاصفة التي أمر بها انليل في حقده ،
العاصفة التي تأكل من الأرض ،
كست اور كالثوب ، وغلـّفتها كالدثار .
وهي سبب الدمار :
في ذلك اليوم تركت العاصفة المدينة .
وكانت المدينة خرابا .
نانا ، يا أبتاه ، خُلـّفت المدينة خرابا .
والشعب ينوح .
في ذلك اليوم خلفت العاصفة المدينة .
والشعب ينوح .
ومداخل المدينة اكتست
لا بشظايا الخزف ، بل بالموتى من الرجال ،
وفغرت الجدران
وامتلأت البوابات والطرق
بركام الموتى .
وفي الشوارع الفسيحة حيث كانت
تجتمع الجماهير في الأعياد ،
تبعثرت الجثث .
في الطرقات كلها والازقة كلها تبعثرت الجثث .
وفي الحقول التي كانت تموج يوماً بالراقصين
تراكمت الأجساد .
وثقوب الأرض امتلأت بدمائها
كالمعدن المصهور في قالب ،
وذابت الأجساد — كالدهن في الشمس .(١٨)

اننا في طامات التاريخ الكبرى ، وفي الضربات الساحقة التي يقررها مجمع الآلهة ، نرى دائما انليل ، جوهر العاصفة . انه البطش ، منفّذ احكام الآلهة .

غير ان انليل لا يقتصر نشاطه على تنفيذ قرارات العقاب في الدولةالكونية . انه يساهم في اعمال العنف المشروعة ، ولذا فهو الذي يقود الآلهة الى الحرب . لقد عانت الاسطورة البابلية العظيمة عن الخليقة ، « إينوما إيليش » ، شيئاً من التقلب والاضطراب في تاريخها الطويل . فنجد أن بطلها هو مرةً هذا ومرة ذاك من الآلهة . غير اننا نكاد نجزم بأن الاسطورة في شكلها الأول كان محورها انليل . انها تصف الاخطار التي أطبقت مرة على الآلهة عندما هددتها قوى الفوضى بالهجوم ؛ وكيف ان اوامر انكي وأوامر آنو ، بكل ما يدعمها من سلطة من مجمع الآلهة ، عجزت عن ايقافها؛ وكيف ان الآلهة اجتمعت وانتخبت انليل الشاب ملكاً وزعيماً عليها ؛ وكيف ان انليل قهر العدوة « تِعامت » بالزوابع والأعاصير ، أي بتلك القوى التي هي الجوهر من كيانه .

وهكذا فان آنو يمثل السلطة في المجتمع الذي يتألف منه الكون البابلي ، وانليل يمثل القوة او البطش . وتجربة السماء او آنو ، كما رأينا آنفاً ، هي تجربة الجلال والسلطة المطلقة التي تدعو الى الولاء بمجرد وجودها ، إذ يمتثل لها المشاهد لا بالضغط الخارجي بل بالأمر القاطع الصاعد من اعماق روحه . أما أمر انليل، العاصفة ، فأمر آخر . فهنا أيضاً قوة ، غير انها قوة البطش والقَسْر ، وكل ارادة تعارضها تسحق وتكره على الخضوع . وفي مجمع الآلهة – وهو حكومة الكون – يرأس آنو الاجتماعات ويديرها . واذ يقبل الجميع ارادته وسلطته طائعين مختارين ، فان هذه الارادة وهذه السلطة ترشدان المجمع كما يرشد دستور الدولة افعال اللجنة التشريعية . فارادته ، في الواقع ، هي الدستور الحي غير المدون للدولة الكونية البابلية . ولكن عندما يدخل البطش على المشهد ، اذ تفرض الدولة الكونية ارادتها ضد معارضة قوية ، يصبح انليل في المركز من المسرح . انه ينفذ احكام المجمع ، ويقود الآلهة في الحرب . وهكذا يمثل آنو وانليل – على المستوى الكونيّ – القوتين اللتين هما العنصران الاساسيان في كل

دولة : السلطة والقوة المشروعة . فلئن تكن السلطة بمفردها كافية لخلق التماسك في جماعة ما ، فان هذه الجماعة لا تبلغ مرتبة الدولة حتى تنمي الوسائل التي تدعم سلطتها بالقوة ، « وينجح موظفوها في اظهار مقدرتهم على احتكار القسر المشروع » (مكس ويبر) . ولهذا السبب يحق لنا القول بان قوة آنو تجعل من الكون العراقي القديم مجتمعاً منظماً ، وقوة انليل المتممة تحدد هذا المجتمع كدولة .

وبما أن انليل هو البطش ، فان لطبيعته صفة غريبة : إنه ثقة الانسان وخوفه في آن واحد . انه البطش كقوة مشروعة ، سند الدولة ، الدعامة التي يرتكز عليها حتى الآلهة . فيخاطبه الانسان على هذا النحو :

يا من تحيط بالسماء والأرض ، ايها الإله السريع ،
يا معلماً حكيماً للشعب ،
يا من ترى أقاليم الدنيا كلها من عليائك .
أيها الامير ، الناصح ، مسموعة كلمتك ،
وكل ما تفوه به ... تعجز الآلهة عن تبديله ،
والفاظ شفتيك لا إله يزدري بها ،
ربّاه ، يا حاكم الآلهة في السماء ،
وناصح الآلهة في الأرض ، أيها الأمير العادل ... (١٩)

ولكن ، رغم هذا ، ما دام انليل هو البطش ، فان في أعماق نفسه الخفية عنفاً وتنكيلاً أهوج . فانليل السويّ يسند الكون ، ويضمن النظام إزاء الفوضى . غير أن عنفه الاهوج الدفين قد يندلع فجأة منه دونما توقع . وهذا الجانب من انليل هو الجانب الشاذ المريع : جانب تبديد الحياة وضرب معانيها شتاتاً . ولذلك ليس بوسع الانسان ان يطمئن الى انليل كل الاطمئنان ، بل أن في نفسه دائماً خوفاً كامناً نرى تعبيراً عنه في كثير من التراتيل التي وصلتنا من ذلك العهد :

ما الذي اختطته ؟
ما الذي في قلب ابي ؟
ما الذي في ذهن انليل المقدس ؟
ما الذي اختطه عليّ في ذهنه المقدس ؟
شبكةً نشر : تلك شبكة العدو .
فخاً نصب : ذلك فخ العدو .
لقد أهاج المياه ، باغياً صيد السمك .
لقد رمى الشبكة ، باغياً اسقاط الطيور . (٢٠)

وهـذا الخوف يبرز ايضاً في أوصاف اخرى لانليل ، وهو الذي قد يسمح لشعبه بالهلاك في زوابع لاترحم. ان غضبه يكاد يكون مَرَضياً ، كأنه هياج في النفس يفقده الحس ويصمّ أذنيه عن الرجاء :

إنليل يا أبتاه ، يا من عيناك تقدحان هياجاً ،
متى ، متى تستقران سلاماً ثانية ؟
يا من كسوت رأسك بثوب — حتى مَ ؟
يا من اسندت رأسك الى ركبتيك — حتى مَ ؟
يا من اغلقت قلبك كصندوق من خزف — حتى مَ ؟
يا جبّاراً سددت باصبعيك أذنيك — حتى مَ ؟
إنليل يا أبتاه ، إنهم لهالكون الآن ! (٢١)

٤ - قوة الارض : الخصب

ان العنصر العظيم الثالث في تأليف الكون المرئي هو الارض ، وقـد رأى فيها سكان ارض الرافدين ثالث القوى الخطيرة في العالم . وقد توصلوا إلى فهم قوتها واساليبها — كما في السماء والعاصفة — بتجربتهم المباشرة لها كارادة داخلية

واتجاه باطني . ولذلك لم يكن من السهل على اسم هذه الالهـة القديم « كي » (الارض) البقاء ، إذ جعلت تنازعه اسماء اخرى مبنية على صفات بارزة مهمة وقد كشفت الارض عن نفسها للبابليين القدامى قبل كل شيء في شكل «الأرض الأم » ، ذلك المصدر الغامض العظيم الذي لا ينضب ، للحياة الجديدة والخصب في كل انواعه . فهي تلد في كل سنة العشب والنبات من جديد .

إن الارض القاحلة لتخضوضر بين عشية وضحاها .فيخرج الرعـاة باغنامهم الى المراعي ، وتلد النعاجُ والماعزُ الحملانَ والجديان . كل شيء في ازدهار وتكاثر. وفي حقول شومر الطيبة « ترفع الحبوب ، تلك الغادة الخضراء ، رأسها في الخط الحريث » وسرعان ما تفيض البيادر بغلال الحقول . وإذا ما شبع النـاس خبزاً وخمراً وحليباً أحسوا بفورة من الحياة في أجسادهم : انه الاحساس العميق بالرخاء وحسن الحال .

والقوة الفعالة في هذا كله — القوة الكاشفة عن نفسها في الخصب ، في الميلاد ، في الحياة الجديدة — هي جوهر الارض . فالارض ، كتوة الهية ، هي «نن—تو» أي « السيدة الوالدة » وهي « نِغ – زي عال – دِم – مي » ، أي «صانعة كل ما فيه نسمة الحياة » . ونراها في المنحوتات البارزة كامرأة ترضـع طفلاً ، مع اطفال آخرين ملتفين بثوبها ، مخرجين رؤوسهم من بين التلافيف حولهـا ، والاجنّة تحيط بها من كل صوب . وبصفتها مجسدة القوى التناسلية كلهـا في الكون ، فهي « ام الآلهة» وهي كذلك ام البشر وخالقتهم ، بـل انها – كما ينص أحد النقوش – « ام الاطفال اجمعين » . واذا شاءت ، حرمت فاعـل الشر من النسل أو منعت عن الارض كل ميلاد .

وبما أنها المبدأ الفعال في الميلاد والخصب ، وفي تجـدد النبت المستمر ، ونمو الغلال ، وتكاثر القطعان ، وبقاء الجنس البشري ، فهي تملأ منصبها كقوة عليا عن حق ، وتجلس الى جانب آنو وانليل في مجمع الآلهة — حكومة الكون . انهـا « نناح » « الملكة الموقـّرة » ، و « ملكة الآلهة » ، و « ملكة الملوك

والأسياد » ، و « السيدة التي تقرر المصائر » ، و « السيدة التي تتخذ القرارات بشأن السماء والأرض . »

٥. قوة الماء : الخلق

بيد أن الأرض، لقربها الشديد من الانسان ، وللتباين والتنويع في خصائصها، ليس من اليسير على الذهن ادراكها كذات أو كيـــان . فهي اكثر غنى وأشد تنويعاً من أن تعبر عنها فكرة واحدة . وقد وصفنا في الفقرات السابقة أحـد أوجهها الأساسية ، التربة الخصبة ، أو المبدأ الفعال في الميـلاد والتناسل ، او « الأرض الأم » . ولكن من الأرض تأتينا أيضاً المياه العذبة واهبة الحيـــاة ، مياه الآبار والينابيع والأنهار . ويبدو أن هذه « المياه التي تهيم في الارض » كانت تعد في الازمنة المبكره جداً جزءاً من كيانها : فهي احد الأوجه الكثيرة التي يمكن ان ترى الأرض منها . فاذا رؤيت كذلك ، اعتبرت القوة الظـاهرة فيها ذكراً : « ان – كي » ، أو « سيد الأرض » . وفي الازمنة التاريخية نجد ان اسم « انكي » والدور الذي يلعبه في بعض الاساطير هما وحدهما اللذان يشيران إلى انه هو والماء العذب الذي يرمز اليه لم يكونا إلا وجهـاً من اوجه الارض . غير أن المياه وما فيها من قوة قد حررت نفسها ، وغدت لها شخصيتها المستقلة وجوهرها الخاص . فكانت القوة التي تكشف عن نفسها للعراقي القديم في تجربته الذاتية للماء ، قوةً خلاقة ، وارادة الهية لانتاج حياة جديدة وكائنات جـديدة وأشياء جديدة . فهي من هذه الناحية تماثل قوى الارض والتربـــة الخصبة . ولكن هناك فرقا بين الاثنـين ، هو الفرق بين السالب والموجب . فالارض ، أو كي ، أو ننهورساغا ، او اي اسم آخر قد نطلقه عليها ، لا تتحرك . فخصبها انتاجيّة منفعلة أو سالبة . أما الماء فيجيء ويذهب ، ويجري في الحقل ويرويه، ثم يتناقص ويغيض . فكأن له إرادة وهدفاً . فهو الانتاجية الفـاعلة ، الفكر

الواعي ، الخلق .

ثم إن للماء طرقاً في الجريان ماكرة . انه لا يعلو العوائق بل يتجنبهـــا ، ويداور في اتجاهه ، غير انه يبلغ هدفه . والفلاح الذي يروي حقله به ، مسيلاً إياه من قناة الى قناة ، يعرف بمكره وسرعة تسرّبـه من بين يديه وجريانه الى حيث لا يريد أحياناً . وهكذا يسوغ لنا ان نفترض أنه جعل ينسب الخديعة والمهارة والذكاء الى انكي . وتطورت هذه الناحية من كيانه حين جعل الانسان يتأمل مياه الآبار والبحيرات الساكنة المظلمة التي لا ينفذ فيها البصر ، مما اوحى اليه بأن الماء يتمتع بالعمق الفكري والحكمة والمعرفة . فاذ يقوم الكون بمهمته ، يُظهر انكي قواه في أحايين كثيرة وفي اماكن متعددة . وهي قوى فعّـــالة في الادوار التي يلعبها الماء في كل مكان : كأن يَسقط من السماء مطراً ، أو يتهاوى في المجاري أنهراً ، او يُسال في القنوات وعبر الحقول والبساتين حيث يُنتـــج غلال الارض ورخاء الشعب . ولكن جوهر انكي يبدو للعيان أيضاً في العلم والمعرفة .

فالماء هو عنصر الخلق في الفكر ، سواء أكان مصدر الفعل والحركة ، كما في نصائحه الحكيمة (انكي هو الذي يمنح الحكام الفطنة والعقل و « يفتح مصراع الفهم ») أم مصدر الأشياء الجديدة ، كما في مهـارة الصانع (انكي هو إله أمهر الصناع) . وأهم من ذلك كله ، فان جوهره وقواه تكشف عن نفسها في صلوات الكهان ورقاهم السحرية . فهو الذي يصدر الاوامر المشددة التي تتألف منهـــا رُقى الـــكاهن ، تلك الأوامر التي تسكّـن ثائرة القوى الساخطة او تطرد الارواح الشريرة التي تهاجم الانسان .

والوظيفة التي يملؤها انكي في الدولة العالمية تعبّر بدقة عن مـــدى قوته والمكانة التي يتبوؤها في الكون المنظم . انه « نون » ، أي نبيل من كبار نبلاء البلد المتميزين بالحكمة وخبرة الحياة . ولكنه ليس ملكاً ، ولا حاكماً بذاتـه ، لأن الموضع الذي يحتله من دولة الدنيا انما هو قد عُيّن فيه تعييناً وسلطته مستمدة من آنو وانليل ، فهو بمثابة وزير لهما . فقد نسميه ، بمصطلحنا الحديث ، وزير

الزراعة في الكون . وقد عهد اليه الاشراف على الانهر والقنوات والريّ وتنظيم قوى البلد الانتاجية . ويتغلب على ما يجابهه من مصاعب بالنصح والتحكيم والمصالحة . والى القارىء جزءاً من نشيد سومري يصف وظيفته خير وصف :

أيها الرب ، يا من بعينيك السحريتين ، حتى ولو كنت ساكناً
غارقاً في الفكر ،
تنفذ إلى القلب من كل شيء ،
يا انكي ، يا من وعيك لا حد له ، يا ناصح
الانوناكي الاعظم ،
يا عميق العلم ، يا من تطاع عندما تُعمل فطنتَك
للمهادنة والتقرير
والفصل في منازعات القانون ، يا ناصحاً
من الشروق الى الغروب ،
يا انكي ، يا سيّد اللفظ الحكيم ،
إياك احمد .
لقد خولك أبوك آنو ، اول ملك وحاكم
على عالم لم يكن قد اكتمل ،
خولك في السماء والارض أن تصنع وترشد ،
ورفعك سيداً عليها ،
وإليك قد عهد بأن تنقّي الفمين الطاهرين
من دجلة والفرات ،
وان تكثر اليانع من الخضرة ، وتكثّف الغيوم
وتغدق الماء على الأرض الحريث ،
وتنبت الفسائل في المزارع والحدائق
الملتفة النبت كالغاب —
هذه كلها عهد اليك بها آنو ، ملك الآلهة ،

وانليل وهبك اسمه الجبّار الرهيب ...
فأنت ، لأنك تحكم كل ميلاد ،
انليل الأصغر ،
اخوه الاصغر أنت ، وهو الاله الاوحد
في السماء والارض .
أو لم يمنحك القدرة على تقرير
مصائر الشمال والجنوب مثله ؟
وعندما تجعل اقوالك وقراراتك الخيّرة
المدن المهجورة تأهل من جديد ،
وعندما ، يا صبّارا ، تتوطّن آلاف من الناس
في طول البلاد وعرضها ،
أنت الذي تعنى بقوتهم ،
انك في الحقيقة أبٌ لهم .
وانهم ليسبّحون لجلال الرب الهم . (٢٢)

الخلاصة : الدولة الكونية وتركيبها

يجدر بنا أن ننهي بحثنا المفصل عن قوى الكون البابلي وشخصياته عند انكي . فالقائمة طويلة ، وبعضها قوى كامنة في أشياء الطبيعة وظواهرها ، وبعضها – كما نفهمها – تمثل فِكَراً مجرّدة . وكل منها يؤثر في مجرى الدنيا من ناحية واحدة خاصة ، ضمن نطاق من الفعل واضح الحدود . كما ان كلاً منها يستمد سلطته من إحدى القوى العليا في نظام القوى الهرمي الذي يتألف منه الكون . ومانح السلطة في بعض الحالات ، كما في حالة انكي ، قد يكون صاحب أعلى القوى – آنو او انليل . غير أنه على الاغلب احد ذوي المراتب الدنيا .

فكما أن الدولة البشرية تشمل تراكيب ثانوية عديدة على مستويات متباينة — العائلة والاسرة والمقاطعة ، الخ — لكل منها نظامها ، ولكنها كلها مندمجة في تركيب الدولة الأكبر ، هكذا كانت الدولة الكونية أيضاً . فهي ايضاً تشمل فئات ثانوية القوة : كالاسر الإلهية ، والبيوتات الالهية ، وذوي المقاطعات الالهية ، كل بخدمها وحشمها وبطانتها ومريديها .

ولكننا نأمل أن الهيكل الاساسي لنظرة سكان ما بين النهرين إلى كونهم قد أصبح واضحاً . والخلاصة هي هذه : لم يكن في الكون البابلي — كما في كوننا نحن — شطران اساسيان للمادة هما الحي والجماد . كما لم يكن فيه مستويات للواقع متباينة : فكل ما يُعرف بالحس او التجربة او الفكر له بقاء ثابت وهو جزء من الكون . فكل ما في هذا الكون اذن ، حيّاً كان ام جماداً ام فكرة مجردة — كل حجر وكل شجرة وكل خاطر — يتمتع بارادة ذاتية وشخصية خاصة .

ولذلك فان نظام الدنيا ، ذلك الترتيب وذلك السياق اللذين يراهما الانسان في الكون — بعد أن جعله كوناً مؤلفاً باجمعه من ذوات فردية — لم يكن ليتمثل في ذهن الانسان إلا على نحو واحد هو : نظام من الارادات . فالكون ككلّ منسّق انما هو مجتمع ، أو دولة .

ثم إن شكل الدولة الذي كان البابليون يرون الكون فيه ، هو الديمقراطية البدائية ، إذ يبدو أنها كانت شكل الدولة الشائع في العصر الذي ولدت فيه حضارة ما بين النهرين .

وفي الديمقراطية البدائية التي عرفت في عصور هذا البلد الاولى — كما في الديمقراطية الاكثر نمواً في العالم الكلاسيكي — كانت المساهمة في الحكومة من شأن جزء كبير من اعضاء الدولة ، باستثناء الجزء الآخر . فمثلاً لم يكن للعبيد والاطفال والنساء سهم في الحكومة في أثينا ، كما لم يكن لهم صوت في دويلات المدن في ارض الرافدين . وقياساً على ذلك ، كان في الدولة الكونية عدد كبير ممن لا نفوذ لهم في السياسة ولا سهم لهم في الحكومة . ونذكر من بين هذا العدد — على سبيل المثال — الانسان . فقد كانت مكانة الانسان في دولة

الكون توازي بالضبط مكانة العبد في دولة المدينة البشرية .

لقد كان ذوو النفوذ السياسي في الكون اولئك الذين استطاعوا ، بما فيهم من قدرة كامنة ، أن يوضعوا في مصاف الآلهة . فهم دون غيرهم المواطنون بحق، بالمعنى السياسي . وقد ذكرنا بعض المهمين منهم : السماء ، والعاصفة ، والارض، والماء . وفضلاً عن ذلك كان كل إله يعتبر تجلياً او تجسداً لارادة وقدرة تشاء ما تشاء . فانليل مثلاً هو الارادة والقدرة للهياج في احدى العواصف ، أو لتدمير احدى المدن في هجوم يشنه قوم همجيون من الجبليين . وكلا الهياج والتدمير يعد تجلّياً للجوهر نفسه . غير ان تحقيق هذه الارادات العديدة لا ينتهي الى الفوضى ، لأن لكل منها حدوداً تفعل في نطاقها ، ومهمة تؤدّيها . فالارادة الواحدة مندمجة مع ارادات القوى الاخرى في نسق كليّ شامل يجعل من الكون تركيباً منظماً واحداً .

والاندماج المنسق يعود الفضل فيه الى آنو . اما القوى الاخرى فتكيف نفسها طائعة لسلطته . انه يقلد كلاً منها منصباً في دولة الدنيا ويعين لها واجباً، وبذا تكون مشيئته « أساس الكون » ، ويتمّ تركيب الكون باجمعه عن هذا الأساس .

الا ان الكون البابلي حركيّ ، لا سكونيّ – كما هو الواجب في كل دولة . فتعيين المناصب والمهام لا يكوّن دولة بحد ذاته . لأن الدولة انما هي التعاون فيما بين الارادات المحتلة هذه المناصب ، وتكيّف الواحدة بموجب الاخرى، وفي تجميع قواها للعمل معاً في القضايا التي تهم المجموع العام . ولتجميع الارادات والقوى ، يعقد الكون البابلي اجتماعاً عاماً للمواطنين كافة ، ويرأس آنو الاجتماع ويسيّر فيه النقاش . فيبحث الاعضاء في القضايا المعطاة بين مؤيد ومعارض ، الى ان يتبيّن الرأي الغالب . وترجح الكفة في النهاية بموافقة الآلهة السبعة البارزين ، بما فيهم آنو وإنليل . وهكذا تتكون المصائر والاحداث الكبيرة المقبلة وتوافق عليها وتدعمها ارادات قوى الكون الكبرى متحدةً ، ثم ينفّذها انليل . على هذا النحو يعمل الكون .

انعكاسات هذه النظرة الى الدنيا في الأساطير القديمة

لقد نشأت هذه الفلسفة التي أوضحنا خطوطها العريضة ، هـذا الادراك للواقع ككلّ له تركيب الدولة ، مع نشوء الحضارة نفسها في ارض الرافدين – أي حوالي منتصف الألف الرابع قبل الميلاد .

ولا شك في ان هذه النظرة ، بصفتها فلسفة الوجود لشعب بكامله وأساساً لحضارته ، كانت في معظمها أشبه بالبديهية. وكما ان علم الرياضيات يكاد يكون لا شأن له ببديهياته لانها ليست مسائل ، بل هي حقائق أولية ظاهرة ينطلق منها ، هكذا كان الفكر العراقي في الألف الثالث ق . م . لا يبدي أي اهتمام خاص بقاعدته الفلسفية . فليس من قبيل الصدفة أننا لم نجد حتى الآن أسطورة سومرية مبكرة تجعل موضوعها أسئلة كهذه ، هل الكون دولة ؟ لماذا ؟ كيف تم ذلك ؟ بل الامر بالعكس : اننا نجد القوم يأخذون دولة الكون كقضية مسلّم بها . فهي الارضية المقبولة ضمناً والمفهومة ضمناً توضع القصص فيها وتجعلها مرتبطة بها ، ولكنها ليست هي الموضوع الرئيسي أبداً ، أما الموضوع الرئيسي في الاسطورة فيتعلق بالتفاصيل . كأن يدور حول ادخال هـذا او ذاك من الأمور ودمجه في النسق العام . فنحن هنا في صدد اقوال عصر يحل المشكلات الكبرى – انه عصر العناية بالتفاصيل . ولم تبحث الاوجه الاساسية في هـذه النظرة الى الدنيا الا بعد ذلك بأمد طويل ، عندما غدت « الدولة الكونية » اقل وضوحاً للعين .

يمكن اجمال القضايا ، التي بحثها وأجاب عليها الادب الاسطوري الغني المتنوع في الألف الثالث ق . م . ، في موضوعات ثلاثة . فهناك اولاً «أساطير الأصل » وهي التي تتساءل عن أصل بعض الكائنات ، أو الفئات من الكائنات ، في الكون : من آلهة او نباتات او بشر . والجواب المعطى عادة هو الميلاد أو قد يكون في أحيان نادرة الخلق او الصنع . والمجموعـة الثانية هي « أساطير

التنظيم » ، وهي التي تتساءل عن كيفية نشوء بعض انظمة الدنيا أو تبلور بعض تقاطيعها ، كيف حصل هذا الاله أو ذاك على منصبه ، أو كيف انتظمت الزراعة ، او كيف ظهرت بعض غرائب البشر واعطيت مكانها من المجتمع . وجواب الاساطير يقول : « بقرار الهي » . والمجموعة الثالثة قد نجعلها جزءاً ثانوياً من أساطير التنظيم ، وهي « اساطير التقييم » . واساطير هذه المجموعة تتساءل عن حق هذا او ذاك في ملء منصبه في دولة الدنيا . فتوازن مثلاً بين الفلاح والراعي ، او (بصورة أخرى للمسألة عينها) بين القمح والصوف ،أو تبحث في أيهما افضل : الذهب الثمين ام الصفر الاكثر فائدة منه رغم رخصه ، الخ . والقيم الكائنة ضمناً في النظام القائم تعود إلى قرار إلهي يؤكد عليها .

فلنأخذ اولاً اساطير الأصل .

١ - تفاصيل الأصل

لا نستطيع التعليق إلا على عدد صغير من الامثلة النموذجية على القصص المعنية بالاصل والتكوين ، وسنختار على الاغلب تلك القصص التي اشرنا اليها سابقاً في خلاصتنا عن النماذج الشائعة .

أسطورة إنليل ونِنليل : القمر وإخوته

تجيب هذه الاسطورة على السؤال القائل : كيف تكوّن القمر ، وكيف اتفق ان يكون له إخوة ثلاثة كلهم متصلون بالعالم السفلي ؟ فتأخذنا الإسطورة إلى مدينة نيبور في أواسط أرض بابل ، وتدعو المدينة باسميها العريقين ، دورانكي ودورغيشمّار ، وتسمّي النهر الذي يجري بحاذاتها ، وجرْفها ومرفأها وبئرها وقناتها ، بـ إدسالاّ ، وكارغشتنّه ، وكاروسار ، وبولال ،

ونونبيردو ، بالترتيب ، وكلها امكنة تاريخية في نيبور يعرفها السامعون. ثم تسمّي الاسطورة سكان المدينة ، وهم الآلهة انليل وننليل وننشيبارغونو :

انىا نقيم في تلك المدينة نفسها ، دورانكي ،
انىا نقيم في تلك المدينة نفسها ، دورغيشمّار .
هذا النهر بعينه الادسالا ، كان نهرها الصافي ،
وهذا الجرف بعينه ، الكارغشتينّة ، كان جَرفها ،
وهذا المرفأ بعينه ، الكاروسار ، كان مرفأها ،
وهذه البئر بعينها ، البولال ، كانت بئر مائها العذب ،
وهذه القناة بعينها ، النونبيردو ، كانت قناتها اللألاءة .
حقولها المحروثة لم تقلّ يوماً ، اذا قيست ، عن عشرة « ايكو »
لكل منها ،

والشاب الذي فيها كان انليل ،
والصبيّة التي فيها كانت ننليل ،
والأم التي فيها كانت ننشيبارغونو . (٢٣)

وتحذر ننشيبارغونو ابنتها الصبية من الذهاب وحدها للاستحمام في القناة ، اذ قد تراها أعين السوء ، أو يتعدى على عفافها أحد الشباب :

وفي تلك الأيام وصّت الأم ابنتها الصبية ، وصّت ننشيبارغونو ننليل وقالت :
« في الجدول الصافي ، يا امرأة ، في الجدول الصافي لا تسبحي !
في الجدول الصافي ، يا ننليل ، في الجدول الصافي ، يا امرأة
لا تسبحي !

يا ننليل ، لا تصعدي ضفة قناة نونبيردو .
فلسوف يراك السيد بعينيه الوهاجتين ، بعينيه الوهاجتين سيراك ،
بعينيه الوهاجتين سيراك الراعي ، صانع الاقدار ،

وعلى الفور يعانقك ، وعلى الفور يقبّلك ! »

ولكن ننليل فتاة وعنيدة .

أأصاخت الى تحذير أمها ؟

في ذلك الجدول نفسه ، في الجدول الصافي ،

في ذلك الجدول نفسه ، في الجدول الصافي . راحت الشابّة تستحم .

وعلى ضفة القناة ، قناة ونبيردو ، صعدت ننليل .

ويتحقق كل ما خشيته ننشيبار غونو . فيرى انليلُ ننليلَ ، ويحاول غوايتها ، وعندما ترفض الاستسلام ، يفترشها قسراً ، ويتركها حبلى بـ«سين»، الإله القمر .

غير ان جريمة انليل كان هناك من عرف بها . ولذا عند عودته الى المدينة، وهو يسير عبر ساحتها – هكذا نتصور «كيور»، صحن المعبد الفسيح – يلقى القبض عليه ويؤتى به امام السلطات . فيحكم عليه مجمع الالهة – مجمع الخمسين من كبار الالهة والسبعة الذين لهم القول الفصل – بالنفي من المدينة لثبوت جريمة الاغتصاب عليه . (أما معنى لفظة « مغتصب » في الاسطر التالية فهو: «من كان تحت الحرمان بشأن المسائل الجنسية . »)

وجاء انليل ماشيا الى كيور ،

وإذ كان انليل يمر في كيور

أمر كبار الآلهة الخمسون

والآلهة السبعة ذوو الكلمة الفصل

بالقاء القبض على انليل :

« على المغتصب إنليل ان يغادر المدينة ،

على المغتصب نونامنير ان يغادر المدينة . »

فينصاع انليل للعقاب ، ويغادر نيبور، ويهجر أرض الأحياء في طريقه الى الجحيم . غير أن ننليل تتبعه .

وانليل (انصياعاً) للحكم ،

ونونامير (انصياعاً) للحكم ، خرج .

وتبعته ننليل .

ويرفض انليل استصحابها أول الأمر،غير أنه يخشىان يتعدى عليها البعض في الطريق ، وهي بدون حماية ، كما فعل هو . وأول رجل يقابله هو حارس المدينة . فيقف عند الحارس ، ويأخذ مكانه ويتنكر في شكله ، ويأمره بألا يجيب بشيء اذا سألته ننليل .

ويصيح انليل بحارس الباب :

يا صاحب الباب ، يا صاحب المزلاج ،

يا صاحب القفل ، يا صاحب المزلاج المقدس ،

ملكتك ننليل قادمة

إن تسألك عني ،

لا تخبرها بمكاني . »

وصاح انليل بحارس الباب :

« يا صاحب الباب ، يا صاحب المزلاج ،

يا صاحب القفل يا صاحب المزلاج المقدس ،

ملكتك ننليل قادمة .

إياك ، يا رجل ، إياك أن تعانق

هذه الفتاة الحلوة ، الجميلة ،

إياك أن تقبلها !

لقد استحسن انليل

تنليل الحلوة الجميلة ،
لقد نظر اليها بعينين وهاجتين . »

وهذا ، عندما تبلغ تنليل الباب ، ترى انليل متنكراً ، فـــلا تعرفه ، وتظنه الحارس ، ويقول لها ان ملكه انليل قد وصاه بها، فترد على ذلك بقولها اذا كان انليل ملكه ، فهي ملكته ، لأنها تحمل طفل انليل المدعو سين ، الإله القمر ، تحت قلبها . فيتظاهر انليل المتنكر في زي الحارس بالاضطراب العميق لأنها تحمل الى الجحيم ابن سيده، ويقترح مضاجعتها لكي تلد ولداً لا بأس من انتمائه الى الجحيم وأخذ مكان ابن الملك ، القمر المنير :

ليصعد فرع الملك العزيز الى السماء ،
وليهبط ابني الى العالم السفلي .
ليهبط ابني الى العالم السفلي (عوضاً عن)
فرع ملكي العزيز .

فيضاجعها ويتركها ثانية حبلى بالاله مشلمتائي (الذي نعلم انه كان يعتبر أخاً للقمر سين) . ثم يستأنف انليل السير الى الجحيم، وتستأنف تنليل ملاحقتها له . ويتوقف بعد ذلك مرتين . اولاً عندما يصل إلى « صاحب نهر الجحيم » الذي يتنكر في زيه ايضاً لكي تلد منه تنليل الاله نينازو ، احد آلهة العالم السفلي، وثانياً عندما يبلغ عبّار نهر الجحيم . وفي زي العبّار تلد منه الفتاة إلهاً آخر من آلهة الجحيم، ولكننا حتى الآن لم نتبين اسمه لأنه أصيب بالتلف في النص الذي لدينا . والى هنا تنتهي القصة - بفجاءة ندهش لها - بترتيلة حمد لانليل وننليل هذه خاتمتها :

انليل هو الربُّ ، انليل هو الملك .
وكلمة انليل لا تتغير .
وكلمة انليل المندفعة لا تتبدل .
الحمد لأمنا ننليل ،
الحمد لابينا انليل .

لا تبدو لنا هذه القصة ، كما رويناها ، بالقصة الطيبة . فمع أنه من الخطأ الشديد تطبيق مقاييسنا الخلقية على ثقافات وأمم بعيدة هذا البعد عنا ، يبدو لنا أن في هذه القصة وفي طريقة سردها جواً موبوءاً ولكن علينا ان نذكر أمرين اثنين : أولهما ان هذه القصة صادرة عن مجتمع كان شرف المرأة فيه فكرة غير معروفة . فكان اغتصاب المرأة العزباء إثماً بحق وصيّها ، واغتصاب المتزوجة اثما بحق زوجها ، وكلاهما إثم بحق المجتمع وشرائعه . ولكن الاغتصاب لم يكن قط اثما بحق المرأة نفسها . فلا هي ولا مشاعرها يحسب لها أي حساب . ولذلك نجد في القصة صراعاً خلقياً عندما ينتهك انليل شريعة المجتمع باغتصاب ننليل . أما في ما حدث لها بعد ذلك ، فالذي قد يهان هو شرف انليل ، وهو يتجنب ذلك بأن يتنكر في زي الرجال الذين تلقاهم ننليل في طريقها . والأمر الثاني والاهم ، هو ان ننليل ، التي نشفق نحن على حالها ، يكاد لا يعيرها القصاص أيّ اهتمام . فاهتمامه الاوحد هو بما تلد من اطفال — أي بأصل الاله القمر واخوته الالهين الثلاثة . فليست ننليل في نظره إلا امرأة ستلد هؤلاء الاطفال ، أما كانسان فلا يهمه من أمرها شيء . ولهذا السبب تنتهي القصة على نحو يبدو فجائياً ، بينما لم يبق للقصاص ما يقول بعد ان ُولد آخر الاطفال الآلهة . أما نحن فنتساءل عما حدث لانليل وننليل فيما بعد ونود لو يقول لنا القصاص إن انليل قبل بالمرأة زوجة له — ولكن لا يتساءل عن ذلك احد سوانا .

إذن فالقصة يجب فهمها وتأويلها من ناحية الاطفال الذين فيها . لماذا يصبح للقمر الإلهي السماوي الساطع اخوة ثلاثة ، كلهم ُقوى في العالم السفلي ؟ لماذا يلد انليل ، وهو العاصفة والقوة الكونية التي تنتمي إلى العالم العلوي ، اولاداً ينتمون الى العالم السفلي ؟ تجيب الاسطورة على ذلك بعبارات سيكولوجية . فهي تجد السبب في طبيعة انليل نفسه ، بما فيه من خصال الظلام والعنف . ان فيه عنصراً من الشراسة والعنف يدفعه إلى انتهاك قوانين ومحرمات مجتمع العالم العلوي عندما يطأ ننليل عنوة فتلد منه « سين » . والنتيجة هي النفي الذي تفرضه القوى التي تحافظ على ذلك العالم وتنظيمه الاساسي — مجمع الآلهة .

أما أولاد انليل الآخرون ، فيولدون بعد ان يطرد من عالم النور ، بعد ان يكون في طريقه الى الجحيم وتحت ظل الجحيم . ولذا فان هؤلاء الاطفال ينتمون بحق إلى ظلمة الجحيم ، وتثبت عليهم علاقاتهم الجحيمية بما يقوله انليل لإغراء ننليل بمضاجعته .فكلمة انليل قوية لا تتبدل ، وتحقق حالما ينطق بها . فمن المناسب اذن ان تختتم الاسطورة بترتيلة حمد لانليل وكلمته التي لا تتغير ولا تتبدل .

والجواب المباشر على سؤال الاسطورة : «لماذا يتفاوت ابناء انليل فيما بينهم ؟» هو : « لأن انليل قد أمر بذلك ! » إلا ان الاسطورة اذ تعطي هذا الجواب لا تكتفي به ، وتتغلغل فيما وراء الجواب المباشر ، فتتحدث عن الحوادث والظروف التي جعلت انليل يقول ما يقول . وترينا ان هذه الحوادث لم تقع صدفة واتفاقاً ، بل كان الدافع فيها ما في طبيعة انليل من تضاد أساسي . وإطار الاسطورة هو النظرة الى الكون كدولة . وما انليل وننليل وسين ، وبقية أشخاص القصة ، الا بعض قوى الطبيعة . ولكن صانع الاسطورة يرى كلا من هذه القوى كـ « أنت » ، كعضو في مجتمع ، ولذا فانه يحاول ان يفهمها بتحليل نفسي لشخصياتها ، وبدراسة رد الفعل لدى كل منها للقوانين التي تحكم دولة الكون .

أسطورة تِلمون : تداخل دوري الأرض والماء في الكون ونتائج ذلك

وهناك أسطورة أخرى تختلف عن الأسطورة السابقة وتقل عنها تعقيداً ، هي الاسطورة تِلمون . (٢٤)

كان هم أسطورة انليل وننليل محصوراً في نقطة واحدة ،فيها تناقض ظاهري ، وهي التباين في طبيعة ابناء انليل . وقد استقصت أصل كل منهم لترينا ان مصدر التباين هو التضاد في طبيعة انليل نفسه . غير أن اسطورة تلمون لا تعالج

مشكلة من هذا القبيل . انها تستقصي وحدة سببية بين عدد كبير من الظواهر المتباينة لترينا أن الاصل فيها كلها هو الصراع بين طبيعتين، هما الذكر والانثى. فتروي قصة معركة وقعت بين ارادتين تتبادلان الجذب وتتبادلان العداء ، بين الارض الأم الوفية ننهور ساغا ، وبين انكي ، إله المياه المتقلبة .

تبدأ القصة في جزيرة تلمون – أي البحرين الواقعة في الخليج العربي – وقد كانت هذه الجزيرة من حصة انكي وننهور ساغا عندما اقتسم الآلهة الدنيا فيما بينهم . وبعد ان يزود انكي الجزيرة بالماء العذب باقتراح من ننهور ساغا ، يطلب يدها ، فتمانع اول الأمر ثم تقبله زوجاً لها . والإلهة ننسار ، أي النبات ، وهي ثمرة زواج التربة ننهور ساغا من الماء انكي . ولكن ، كما تنسحب مياه الفيضان السنوي في العراق عائدة الى مجراها في النهر قبل بزوغ الخضرة في الارض ، هكذا يهجر انكي زوجته ننهور ساغا قبل ان تولد إلهة النبات . وكما ان الخضرة في أواخر الربيع تتجمع حول الانهار ، هكذا تأتي ننسار الى ضفة النهر حيث يقيم انكي ،غير ان انكي لا يرى في إلهة النبات إلا فتاة أخرى . فيضاجعها ، ولكنه لا يقيم معها . فتلد إلهة النبات ابنة – لنا أن نحزر انها – تمثل الألياف النباتية المستخدمة في نسج الكتّان . وهذه الألياف تستحصل بنقع النباتات في الماء إلى ان تعفن المواد الطريئة فيها وتتساقط عنها ولا تبقى الا الألياف القوية . فهي في شكل ما ، بنت النبات والماء. ثم تعيد القصة نفسها ، فتولد إلهة الاصباغ التي يلوّن بها النسيج ، وهذه بدورها تلد إلهة النسج والنسيج المسماة اوتّو . هنا تكون ننهور ساغا قد أدركت مدى تقلّب انكي ، فتحذّر أوتّو منه . ولذا فان أوتّو تصر على الزواج (عندما يحاول انكي اغراءها) وتطالبه بتقديم كميات من الخيار والتفاح والعنب هدية لها – ولعلها هدية الزواج المألوفة – وإلا فهي لن تستسلم له فيقبل انكي الشرط ، وعندما يزورها في منزلها لخطبتها حاملاً الهدايا ، تفرح أوتّو به وتسمح له بالدخول .فيعطيها أنكي خمراً تسكر بها ، ويمتّع نفسه بالفتاة . وهنا يعتور النص فراغ مشوه يقطع علينا مجرى القصة . ثم نجد ان ثمانية نباتات قد بزغت ، وأن ننهور ساغا لم تعلن بعد عن اسمائها وطبيعتها وخواصها ، غير انها تكتشف فجأة ان انكي قد سبقها

الى تقرير ذلك كله ، وانه قد أكل النباتات! فتحقد عليه لهذه الاهانة حقداً مريماً وتلعن إله المياه . وتضطرب الآلهة اضطراباً شديداً لهذه اللعنة ، لأن معناها نفي المياه العذبة الى ظلمات اعماق الأرض ، وبالتالي موتها موتاً بطيئاً عندما تغيض الآبار والأنهر في فصل الصيف . ولكن الثعلب يظهر ويعد الآلهة باحضار ننهور ساغا أمامهم ، ويفي بوعده . فتأتي ننهور ساغا ، ويرق قلبها ، وأخيراً تشفي انكي المريض بولادة ثمانية آلهة ، أو إله واحد عن كل عضو مصاب في جسمه . وقد قيل ان هذه الآلهة هي النباتات الثمانية التي كان انكي قد التهمها فاستقرت في بدنه . وتنتهي الاسطورة بتعيين مكانة في الحياة لكل من هذه الآلهة .

تحاول هذه الاسطورة ، كما قلنا ، أن تستقصي وحدة سببية فيما بين ظواهر عديدة متباينة ، غير ان هذه الوحدة سببيّة في المعنى الميثوبي فقط . وعندما نرى النباتات تولد من التربة والماء ، فنحن ما زلنا نتتبع القصة ، وان يكن تتبعنا في شيء من التحفظ . ولكن عندما تولد الآلهة في نهاية الاسطورة لشفاء انكي ، نجد ان لا علاقة متينة بينها وبين التربة التي تلدها او بين الماء . غير ان اسماءها تحتوي على عناصر تذكرنا باسماء اعضاء معينة من الجسم ، وهي الاعضاء التي تشفى في جسم انكي . فمثلاً الاله « آ — زي — مو — ا » الذي يعني اسمه « نمو الذراع باستقامة » انما ولد لشفاء ذراع انكي . وهنا تكمن العلاقة . وعلينا ان نتذكر ان الاسم في الفكر الميثوبي قوة كامنة في الشخص تدفعه في اتجاه معين . وبما ان معنى « آ — زي — مو — ا » « نمو الذراع باستقامة » — وإن نعلم ان ليس لهذا الإله علاقة بالاذرع — فلابد ان يسأل سائل : « ذراع من أنماها هذا الاله باستقامة ؟ » فتجيب الاسطورة « ذراع انكي » . فهي هنا تكتفي بايجاد ضرب من العلاقة ، ولا يهمها ان تبحث عن علاقة طبيعية أعمق من تلك بين القوتين او الالهين المعنيَّين في القصة .

ولكننا اذا نظرنا الى هذه الاسطورة من وجهة نظرها هي وبمنطقها الميثوبي ، وجدنا أنها تعمّق فهمنا لقوتين من قوى الكون الكبرى ، الأرض والماء ، لان

الفهم في هذا العالم البابلي معناه نفاذ البصر السيكولوجي . فالاسطورة تطلعنا على التضاد العميق الكامن وراء التلاعب الخصب بين هاتين القوتين في الطبيعة، فنتتبعه وهو يرتفع إلى دروة من العنف الصريح المهدد بتدمير الماء الى الابد، ثم ننتهي الى الشعور بالارتياح عندما يتم الصلح بين الطرفين ويعود الانسجام الى الكون . ونطلع كذلك ، اثناء تتبعنا التفاعل بين القوتين ، على اهميتها كمصدرين للحياة : فهما مصدر النباتات ، وهما مصدر النسيج والثياب ، واليهما تعود قوى خيّرة عديدة في الحياة – تتمثل في الآلهة الصغيرة العديدة . وهكذا تتضح لنا رقعة من رُقع الكون .

ونود قبل الانصراف عن هذه الاسطورة ان نلفت النظر إلى ناحية طريفة من التأمل فيها – إلى الصورة التي تعطيها عن العالم في صباه . فطبيعة أشياء العالم المحددة والتي يمكن تبيّنها جاءت متأخرة . أما في فجر الزمن فلم يكن العالم إلا عالم الوعد ، فهو ما زال برعماً لم يتحدد له شكل ، ولا الانسان او الحيوان قد اكتسب بعد عاداته ومميزاته ، فهذه كلها ما زالت في طور الامكان فقط . فلم يكن الغراب ينعق بعد ، ولم يكن الذئب يختطف الحمل . ولم توجد الشيخوخة بعد ولا حالة المرض ، ولم تكتسب كلتاهما اعراضها ودلائلها بحيث يمكن تعيينها بانها « مرض » او « شيخوخة » ، لأن ذلك شكل محدد لم تتخذه الا فيما بعد .

فالأبيات الاولى من افتتاحية الاسطورة موجهة الى انكي ونهور ساغا مباشرة ، وهذان الإلهان هما المقصودان بالـ « انتما » التي في النص . بعد ذلك تعود القصة الى الاسلوب العادي في السرد :

عندما كنتما تقتسمان الارض العذراء (مع رفاقكما من الآلهة)
– انتما – كانت ارض تلمون اقليما نقيا ؛
عندما كنتما تقتسمان الارض النقية (مع رفاقكما من الآلهة)
– انتما – كانت ارض تلمون اقليما نقيا .
كانت ارض تلمون نقية ، كانت ارض تلمون فتيّة ،

كانت ارض تلمون فتية ، كانت ارض تلمون وضّاءة .
عندما اضطجعا على الارض وحدهما في تلمون —
ومضطجع انكي مع زوجه مكان فتي ، مكان وضّاء ...
عندما اضطجعا على الارض وحدهما في تلمون —
ومضطجع انكي مع زوجه مكان فتيّ ، مكان وضّاء —
لم يكن الغراب ينعق في تلمون (كما ينعق الغراب اليوم) ،
ولا الديك (؟) كان يصيح صياح الديك (كما يصيح الديك اليوم) ،
ولا الأسد يفترس ،
ولا الذئب يختطف الحمل ،
ولا الجحش يعرف كيف يأكل الحب ،

. . . .

ورمد العين لم يكن يقول « أنا رمد العين » ،
ولا الصداع يقول « أنا الصداع » ،
والعجوز لم تكن تقول « أنا العجوز » ،
ولا الشيخ يقول « أنا الشيخ ...

ب - تفاصيل نظام الكون

المجموعة الثانية من الاساطير هي التي تدور حول تثبيت بعض النواحي من نظام الكون اكثر مما تدور حول أصول الأشياء والقوى . وسنختار منها مثلين فقط . اولهما اسطورة ، اصابها بعض التلف لسوء الحظ ، تخبرنا كيف تم تنظيم الاقتصاد الطبيعي في أرض الرافدين.

إنكي ينظم مزرعة الدنيا

لقد ضاعت بداية الاسطورة ، ولعلها كانت تقص كيف عيّن آنو وانليل الاله انكي في منصبه . وحالما يصبح النص مقروءاً نجد أن انكي يقوم بجولة تفتيشية في اقاليمه ، وهي تشمل معظم العالم المعروف عندئذ ، ويزور الوحدات الاداريّة الكبرى فيها .

يتريث انكي في كل قطر ويباركه ، وببركته هذه يغدق على البلد الرخاء ويثبته في وظائفه الخاصة .ثم ينظم شؤون الماء ، فيملأدجلةوالفرات بماء عذب نقي ويعين إلهاً للاشراف عليها . ثم يملؤهما سمكاً ويحدد مواقع الاقصاب فيهما ، ويعين مشرفاً إلهياً آخر عليها . ثم ينظّم البحر ويعيّن إلهاً لتصريف أموره . وبعد ذلك ينصرف انكي إلى الرياح جالبة الامطار ، ثم الى شؤون الزراعة . فيعنى بالمحراث ، ويشق خطه في الارض ، ويُنمي الحبّ في الحقل ، ويقيم العنابر الواحد لصق الآخر . ومن الحقول يولي وجهه شطر المدن والقرى ، ويعين اله الآجر للعناية بصنع الآجر ، ويحفر الأسس ، ويبني الجدران ،ويعيّن البنّاء الاكبر ، الإله مشداما ، مشرفاً على اعمال البناء . وفي النهاية ينظم الحياة البريّة في الفلاة ويضعها بإمرة الإله سوموكان ، بينما يقيم الزرائب والحظائر للحيوانات الاليفة ، واضعاً هذه الحيوانات في عهدة الإله الراعي دموزي او تموز . فانكي إذن هو الذي قد انشأ كل وظيفة ذات شأن في حياة أرض الرافدين الاقتصادية ، وعين الهاً يشرف على عملها المستمر . وهكذا فان البابلي كان يرى النظام في الطبيعة فيفسّره كانما الكون مزرعة شاسعة يدبّر أمورها ويحسن تنظيمها مدير قدير .

إنكي ونِنماخ : تآلف الغرائب

لئن يكن نظام الكون ظاهراً لبصيرة الانسان ومثيراً لاعجابه ، فان

فيه من التفاصيل ما يتمنى الانسان لو لم يوجد . وحتى الشاعر المتفائل ، الكسندر بوب ، لم يتعد في مدحه القول بانه « افضل عالم ممكن » — وهذا بالطبع دون القول بانه « العالم الأمثل » . وعلى هذا النحو كان العراقيون الاقدمون يرون في العالم ما يعدونه غريباً او من سوء الطالع ، فيدهشون لترتيب الآلهة له على ذلك المنوال . وفي الاسطورة التالية مشكلات من هذا اللون ، وهي تعطينا جواباً يتفق ونظرة أهل العراق القدامى الاجتماعية والسيكولوجية إلى قوى الكون . فللآلهة ، رغم قوتها ، نواحيها البشرية . واذا اسرفت في الشرب ربما طغت عواطفها على عقلها ، واذا حدث ذلك ، فانها قد تتعثر بقوتها وأوامرها التي لا مرد لها .

تدور الاسطورة ، كالعديد من الحكايات السومرية ، حول انكي اله المياه العذبة ، وننهور ساغا إلهة الارض . وهي ههنا تدعى بنعتها « ننماخ » ، أي « السيدة المعظمة » وسنستعمل هذا الاسم في تلخيص القصة . ونبدأ مرة أخرى بالدنيا وهي في صباها :

في سالف الأيام ، ايامَ كانت السماء
منفصلة عن الارض ،
في سالف الليالي ، لياليَ كانت السماء
منفصلة عن الارض .

في تلك الازمنة الغابرة كان حتى الآلهة يضطرون الى العمل لكسب عيشهم . فكان عليهم ان يستخدموا المنجل والفأس وغيرهما من ادوات الزراعة، وأن يحفروا السواقي ، الى آخر ما هناك من عمل لأكل الخبز بعرق الجبين . وكان ذلك بغيضاً لهم . وكان أنكي ، الإله الاحكم ذو الفهم العميق ، غارقاً في النوم على اريكته لا ينهض منها أبداً . فقصده الآلهة في بؤسهم ، ونقلت أمه نـمّو ، إلهة اليمّ ، شكواهم الى ابنها النائم . ولم يذهب فعلها عبثاً إذ أمر أنكي أمه بأن تتهيأ لولادة « التراب الذي يعلو آبسو » . (« الذي يعلو آبسو » يعني ما تحت الارض ولكنه فوق اليمّ الواقع تحت الارض ، والذي تتمثل فيه

على الاغلب نمّو نفسها .) وكان على هذا التراب ان يفصل عن نمّو كما يفصل الوليد عن أمه ؛ وكان على ننماخ ، الأرض، ان تقف فوقها – والأرض بالطبع هي فوق المياه الجوفية – وتساعدها عند الولادة ، وتعينها في ذلك ايضاً ثماني إلهات أخريات .

فلنا ان نفترض ان التراب الذي فوق « آبسو » ولد على هذا الغرار ، ومنه صُنع الانسان . ولكن فجوة كبيرة تعترض نص القصة هنا وتمنعنا عن التأكد عن كيفية خلق الانسان . وعندما يصبح النص مقروءاً مرة أخرى ، نجد أن أنكي يهيىء وليمة لننماخ وأمه . ولعله يفعل ذلك احتفالاً بما ولدت. ويدعى كبار الآلهة الى الوليمة ، ويمدح كلهم أنكي لبراعته . إلا ان ننماخ هنا تقول قولاً فيه شيء من النشاز :

> وإذ انكي وننماخ يغرقان في الشرب ، والنشوة تغمر القلب من كليهما ، تصيح ننماخ لأنكي وتقول :
> « ما مبلغ طيب جسد الانسان ، وما مبلغ سوئه ؟
> ان قلبي ليوعز إليّ بأنني أستطيع أن أجعل الطِيب من نصيبه او السوء . »

فيجيب أنكي على تحدّيها في الحال قائلاً : « سواء أجعلت نصيبه الطِيب أم السوء ، فانني سأوازنه (؟)»

فتأخذ ننماخ شيئاً من التراب الذي فوق أبسو ، وتصنع منه إنساناً غريب الشكل ، وآخر فيه عيب جسدي ، ورجلاً لا يستطيع وقف بوله ، وامرأة عاقراً ، وكائناً لا اعضاء تناسلية له . انها تخلق ستة كائنات من هذا النوع، غير ان انكي يهيىء لكل منها على الفور نصيباً او مصيراً خاصاً، ويجد له مكاناً في المجتمع ووسيلة يكسب بها قوت يومه . فالكائن المحروم من الاعضاء التناسلية –ولعل المقصود به هو الخصيّ– يعيّنه انكي في خدمة الملك ، والمرأة العاقر يعينها وصيفة للملكة ، الخ . لا ريب أن هذه المخلوقات الغريبة الستة التي صنعتها ننماخ ، تمثل اصنافاً معينة من الناس في المجتمع السومري كانت لاختلافها الجسماني

عن سوية البشر تعدّ من مشكلات الحياة .

وهنا تشتد المعركة بين المتنافسَيْن : فقد أبدى أنكي من الفطنة ما هونِدُ لأسوأ ما تقوى ننماخ على ابتكاره . وهنا يطلب اليها أن يتبادلا المكان. فيصنع هو الغرائب ، وتبتكر هي ما يهوّن الأمر . ويشرع انكي في العمل ، ومرة أخرى ينقطع نص الاسطورة هنا لما اصابه من تلف ، فلا نعرف صنعه الاول ، ولكننا نعرف صنعه الثاني : انه مخلوق يدعى « يو — مو — أول » أي « يومي بعيد » ، ومعنى ذلك أنه رجل طاعن في السن يعود ميلاده الى ماض بعيد . وعينا هذا المنكود مروضتان ، وحياته في تضاؤل ، كبده وقلبه يؤلمانه ، ويداه ترتجفان — وما هذا إلا بعض ما يعتوره . ويقدم انكي هذا المخلوق لننماخ .

ويصيح انكي لننماخ قائلاً :

لقد عينتُ نصيباً لمن خلقتِ انت من بشر

يجدون به قوتاً للبقاء .

عيّني الآن نصيباً لهذا البشري الذي خلقت أنا

يجد به قوتاً للبقاء .

إلا ان الأمر فوق طاقة ننماخ . انهـــا تدنو منه وتسأله سؤالاً ، فيعجز عن الجواب ، وتقدم له كسرة خبز كانت تأكل منها ، فيعجز عن مد ذراعه لهـا ، وهلم جرّاً ، عندئذ تعنّف انكي مغضبةً وتقول ، إن مخلوقه ليس بالرجل الحي . ولكن انكي يذكّرها ساخراً بأنه استطاع أن يجد حيـــلة لكل من صنعتهم من المشوهين يأكلون بها خبزهم .

وهنا ينقطع السرد مرة أخرى فلا نعرف التفاصيل التالية من شجارهما ، وعندما يستقيم النص ثانية نجد أن الشجار بينهما قد بلغ ذروته. لقد جلب انكي الى العالم عن طريق مخلوقه الثاني المرض وألوان الشقاء التي تلازم الشيخوخـة . ولا شك في ان مخلوقه الأول ، الذي ضاع وصفه في الفجوة من النص ، كان محملاً أيضاً بالوان مماثلة من البؤس البشري . وعجزت ننماخ عن معالجة الاثنين ،

اي أنهـا عجزت عن دمجها في النظام الكوني ، وعن ايجاد مكان مفيد لهـما في المجتمع . ولكنهما باقيان في العالم ، بؤساً وشقاء . ولعل السبب في يأس نناخ هو أثر هذين المخلوقين (الشيخوخة، والبؤس الأول الذي لا نعرفه بعـد) في ارض نناخ ومدينتها . ولعل انكي انزل بها انواعاً أخرى من الاذى والاهانـة . فهي تشكو أمرها قائلة :

مدينتي دُمِّرت ، وبيتي هُدِّم ، وأولادي وقعوا في الأسر .
وأكرهت على مغادرة ايكور ، هاربة (؟) ،
ولم أنجُ من يدك .

فتلعنه : « من اليوم فصاعداً لن تقيم في السماء ولن تقيم في الأرض ! » وهذا يحبس إله المياه العذبة في ما تحت الارض من اقاليم مظلمة . وهذه اللعنة تذكـّرنا بلعنة أخرى تصبها هذه الآلهة على انكي في اسطورة تلمون، ويبدو انها تستهدف تفسير هذه الظاهرة المحيّرة نفسها من ظواهر الكون : لماذا قضي على الميـاه العذبة بالعيش في ظلام أزلي تحت الأرض؟ فالمياه في الاعماق، وهناك يعثر عليها المرء اذا توغل في حفر الارض . ولن يستطيع انكي رد اللعنة عن نفسه ، لأن فيهـا القوة القطعية التي ينطوي عليها كل أمر يفوه به أحد كبار الآلهـة . فيقول لنناخ : « أمر صدر عن شفتيك ، من يستطيع تبديله ؟ »

ومع ذلك ، فلعل هذه العبارة المريعة تلطف اثرها فيما بعد ، ولعل الاثنين تصالحا ، كما في اسطورة تلمون . ونص الاسطورة هنـا مجزّأ شديد الصعوبة ، فلا نستطيع التيقن من ذلك . غير ان استمرار القصة مطوّلاً يدل على ان لعنة نناخ لم تكن النتيجة النهائية الحاسمة للكفاح بين الاثنين .

هذه الاسطورة التي لخصناها تحاول تأويل عدد من محيّرات نظام الكون : كالشواذ — الخصيـان وخدم الهياكل ، الخ — الذين يؤلفون قسماً من المجتمع البابلي ، والآلام والامراض التي ترفق الشيخوخة عن غير ضرورة فيما يبدو ، الخ . غير أن الاسطورة وهي تروي هذه الاشياء لا تؤولها فحسب ، بل تصدر عليها احكاماً ايضاً . فهذه الظواهر المحيّرة ، بموجب الاسطورة ، لا تنتمي بحق

الى نظام الكون ، لانها لم تكن قط جزءاً من الخطة المرسومة ، بل إنها وجدت في لحظة من لحظات الطيش، والآلهة غرقى في كؤوسها ومنصاعة للغيرة والشهوة والادعاء . ثم ان الاسطورة تحلل وتقيّم الظواهر المتباينة في اشكال متفاوتة . فبينما نرى أن غرائب المخلوقات التي صنعتها ننماخ لا تؤذي احداً ويمكن دمجها في النظام المجتمعي ببراعة انكي ، نرى أن ما صنعه انكي بحذقه لا حيلة لأحد به مطلقاً .

وبهذا التقييم الضمني للظواهر التي تصف الاسطورة نشوءها، تصبح اسطورتنا هذه حلقة وصل بالمجموعة الكبرى الثالثة من الاساطير — تلك التي جعلت موضوعها الأهم تقييم الظواهر في النظام الدنيوي .

ج- تفاصيل التقييم

تتخذ بعض اساطير هذه المجموعة شكلاً يقارب جداً شكل التراتيل . وكل منها يدور حول عنصر واحد من عناصر الكون — إلهاً كان ذلك أم شيئاً — وتمدح فيه صفاته مع تحليل دقيق لشكله وخواصه . من هذه الاساطير مثلاً « اسطورة الفأس » ، وهي تروي كيف صنع انليل هذه الاداة التي لا غنى للانسان عنها ، وتشرح ميزاتها واستعمالاتها . بيد أن بعض اساطير هذه المجموعة يدور حول شيئين او كيانين من أشياء الكون او كياناته ، ويوازن الواحد إزاء الآخر في محاولة منطقية لفهم وتعليل المكان النسبي الذي يقع فيه كل منهما من النظام القائم . وهذه الاساطير تتخذ على الاغلب شكل نقاش بين العنصرين المعنيّين، يتفاخر كل منهما فيه بمزاياه، إلى أن يرفع النقاش الى أحد الآلهة للفصل فيه . وسنضرب على ذلك مثلاً واحداً ، نجده في اسطورة يناقش فيها الصفر الفضة ، متسائلاً عن حق الفضة في ملئها احد مناصب الشرف ، كعضو في حاشية البلاط الملكي ، في حين أن الصفر رغم نفعه يعطى منزلة أدنى بكثير .

وهذا هو الصفر يبرهن على « عدم فائدة » الفضة :

«واذا ما حل زمن البرد ، لن تستطيع أن تهيىء قدّوماً لقطع الحطب(؟)»

« واذا ما حل وقت الحصاد، لن تستطيع أن تهيىء منجلاً لقطع السنابل.

إذن فلن يأبه الانسان لك .. » (٢٧)

من الطبيعي ، في قطر كأرض الرافدين يعنى أهله أكثر ما يعنون برعاية الاغنام والزراعة ، أن يكون هذان النمطان من الحياة موضوعين محببين للمقارنة والتقييم . أيها أفضل ، أيها أهم ، أيها أكثر فائدة ؟ لدينا ما لا يقل عن ثلاث أساطير حول هذا الموضوع . تروي احداها عن أصل « الاغنام » و « الحبوب » من البداية ، عندما كانت لا يتمتع بها سوى الآلهة ، ثم تسرد قصة جدل طويل بينهما ، مداره أيهما أجدر بالأسبقية على الآخر . وهناك اسطورة اخرى تروي قصة الجدل بين أخوين إلهين ، هما اينتن وإيمش ، من أبناء انليل ، يمثل أحدهما ، فيما يبدو ، الفلاح ، والآخر الراعي . وينهي النقاشَ انليل بتفضيله الفلاح على الراعي . ولكننا نجد أمتع معالجة لهذا الموضوع في اسطورة تدعى « خطبة إنـَنـّا » .

خطبة إننّا : تفاضل الراعي والفلاح

تروي لنا هذه الأسطورة كيف قدم كل من الفلاح الإلهي انكيمدو والراعي الإلهي دُموزي لطلب يد الإلهة إنانـّا — التي نراها هنا لا كزوجة آنو وملكة السماء ، بل كصبية بلغت سن الزواج . إن اخاها الوصي عليها — الإله الشمس اوتو — يؤثر الراعي ويحاول التأثير على اخته :

ويقول أخوها البطل المحارب اوتو ،

يقول لإنانـّا المقدسة :

« عليك بالراعي زوجاً ، يا أختاه .

لمَ الإعراض عنه ، يا إنانـا العذراء ؟

طيّبٌ زُبْدُه ، وطيّب لبنه ،

وكل ما ينتج الراعي لذيذ .

عليك بدموزي زوجاً ، يا إنانـا »

غير أنها لا تعير أخاها أذناً صاغية . فقد عزمت إنانـا على الزواج من الفلاح :

لن أقبل بالراعي زوجاً لي ،

ولن يكسوني ثوبه الخشن ،

لا ولن يمسني أجود ما لديه من صوف .

لن آخذ ، انا العذراء ، الا الفلاح زوجاً لي —

ذلك الفلاح الذي يزرع الخضار

ذلك الفلاح الذي يزرع القمح والشعير .

وإذ يقع الخيار على الفلاح ، يبتئس الراعي ويشعر بالمهانة لا لأنه لم يعجز عن الحظي بأنانـا وحسب ، بل لأنها آثرت فلاحاً عليه . فيروح يقابل بين نفسه وبين الفلاح ، ويضع إزاء كل شيء يصنعه الفلاح شيئاً من نتاجه هو يضاهيه قيمة :

ما الذي يفوقني به الفلاح ؟ أفلاح ، أفلاح يفوقني ؟

ما الذي يفوقني به الفلاح ، انكيمدو ، صاحب السد والساقية ؟

إن يعطني الفلاح قماشه الأسود ، اعطيته صوفي الاسود لقاءه .

ان يعطني الفلاح قماشه الابيض ، أعطيته صوفي الابيض لقاءه .

ان يعطني الفلاح أجود خموره ، صببت له حليبي الاصفر لقاءها .

وتستمر الاسطورة في مقابلتها بين نتـاج المراعي ونتاج المزارع : الحليب لقاء الخمر ، والجبن لقاء الخضار ، واللبن الرائب مع العسل لقاء الخبز .وبعد كل

ذلك يشعر الراعي بأنه سيتمتع بفضلة من الزبد والحليب .

والامر الذي يتصوره الراعي هنا هو التنافس بالقدرة على العطاء ، وهو أمر شرقي بحت . إن أكرم الاثنين هو الافضل ، لانه ليس بمدين للآخر، بل إن الآخر مدين له . وهكذا ، اذ يستمر الراعي في نجواه ، يتحسن حالاً وينتعش ، ثم تشتد جرأته ويسوق قطيعه الى ضفة النهر في قلب الاراضي المزروعة . وهناك على حين غرة يرى الفلاح وإنانا ، وتصيح إنانا به قائلة (اذا كانت ترجمتنا للنص صحيحة) :

لم المطاردة والسباق بيني وبينك ايها الراعي ،
بيني وبينك ايها الراعي ؟
لأغنامك ان ترعى الحشيش على الضفاف ،
لأغنامك ان ترعى (؟) بقايا الحصاد (؟) في حقلي .
لها ان تأكل الحبّ في حقول اوروك ،
ولحملانك وجديانك أن تشرب الماء من ساقيتي في « آداب ».

فهي وان تفضّل الفلاح زوجاً لا تضمر للراعي أي سوء :

أنت الراعي لا تستطيع – لكي تصبح زوجي–
ان تتحول الى فلاح ، وهو الرجل الذي
أريد صديقاً ،
لا تستطيع أن تتحول الى صديقي انكيمدو الفلاح ،
الى صديقي الفلاح ،
ومع هذا فلسوف اجلب لك القمح ، وأجلب
لك الخضار ...

وهكذا تختتم القصة بمصالحة الطرفين. وهي قد قارنت بين الفلاح والراعي ، وآثرت الفلاح ضمناً ، لأن الإلهة تتزوجه دون الآخر ، ولكن الاسطورة تحاول

جهدها أن تريـنـا أن تقديم الفلاح على الراعي ليس إلا مسألة تفضيل شخصي محض ، نزوة من نزوات احدى الصبايا . اما الواقع فهو أن الواحـد يضاهي الآخر فضلاً وفائدة وضرورة للمجتمع. ولئن يتنافسا فـيما بينهما ، فعليهما ألا يتعاديا . وعلى الفلاح ان يعلم ان إنانـّا تود الخير للراعي بحيث تسمح لقطيعه بأن يرعى بقايا النبت في حقلها بعد الحصاد ويشرب الماء من سواقي الفلاح. فعـلى الفلاح والراعي أن يعملا جنباً إلى جنب .

وبهذا ننتهي من دراستنا للكتابات الاسطورية البابلية القديمة . وقد جاءنا معظمها عن نسخ دونت في اواخر الألف الثالث واوائل الألف الثاني قبـل الميلاد ، غير أن الاساطير نفسها، ولا شك ، اقـدم من ذلك بكثير . وهي تستجلي هدفها الأصلي: وهو الاجابة على اسئلة تفصيلية بصدد الكون. انهـا تدور حول عدد من المشكلات التي تتعلق بالكائنات او مجموعات الكائنات التي يراها الانسان القديم في عالمه ، من حيث أصلها وتكوينها ومكانتها وقيمتهـا النسبية . ولكنها كلها تتفق من حيث النظرة الى الكون . فالكون فيها دولة او منظمة من الافراد .وكلها تتفق في اسلوب المعالجة: انه اسلوب سيكولوجي. أي ان الطريق فيها الى فهم القوى التي تجابه الانسان في الطبيعـة هو فهم شخصياتها ، على غرار فهم أفراد البشر عن طريق فهم شخصياتهم.

انعكاس النظرة الى العالم في الأساطير المتأخرة «إينوما إيليش»

ولئن كانت النظرة الى العالم في هذه الحكايات كلها واحدة – او بالأحرى، لأن النظرة فيها دائماً واحدة، وهي التربة التي تنمو منها الحكايات – فانها نادراً ما تحاول اعطاءنا هذه النظرة ككل شامل. فنحن لا نرى علماً للكون منظماً يعين مشاكل الكون الاساسية لدى سكان ما بين النهرين حتى النصف الاول من الالف الثاني ق.م. وعندئذ نراه في اسطورة ضخمة تدعى «اينوما ايلش» أي «عندما في الاعالي» [٢٩]. ولهذه الاسطورة تاريخ طويل معقد. لقد كتبت باللغة الاكدية، [٣٠][*] ويبدو انها اكدية أواسط الألف الثاني ق.م. فمن المحتمل جداً اذن ان الاسطورة اتخذت شكلها الحاضر في تلك الفترة. بطلها مردوك، إله بابل، وذلك يتفق وكون بابل حينئذ المركز السياسي والثقافي في ما بين النهرين. وعندما غدت آشور في الالف الاول ق.م. القوة الكبرى في الشرق الاوسط، استبدل الكتّاب الآشوريون مردوك بالههم آشور، وادخلوا على القصة بعض التحوير المناسب للبطل الجديد. وهذه النسخة الثانية معروفة لدينا من نسخ للاسطورة اكتشفت في آشور.

ويبدو ان استبدال مردوك بآشور كبطل للقصة لم يكن الاستبدال الاول والوحيد فيها. فوراء نسختنا الحاضرة التي تدور حول مردوك نسخة اخرى سبقتها ولا شك، بطلها انليل، من بلدة نيبور. وهذا يمكن استنتاجه من دلائل عديدة توجد في الاسطورة نفسها، أهمها أن انليل، وان يكن على الاقل

* الأكدية لغة سامية كانت محكية في العراق لقرون طويلة جنباً الى جنب مع السومرية، وفي اواخر الألف الثالث ق.م. تغلبت نهائياً على منافستها، واضحت اللغة المحكية الوحيدة في البلد.

الإله الثاني من حيث الخطورة بين آلهة ارض الرافدين ، لا يلعب اي دور مطلقاً في الاسطورة التي بين أيدينا ، بينما تلعب فيها الآلهة الكبرى الاخرى كلهــا ادوارها الملائمة . ثم ان الدور الذي يقوم به مردوك لا يتفق وشخصية هــذا الإله . فمردوك في الاصل إله زراعي او لعله إله شمسي ، في حـين ان الدرر الرئيسي في « اينوما ايليش » هو دور إله العاصفة – وانليل هو ذلـك الإله . بل إن إحدى العجائب التي تعزى في القصــة الى مردوك – فصل السماء عن الارض – هي العجيبة نفسها التي تعزوهـا الاساطير الاخرى الى انليل – عن حق ، لان الذي يعزل السماء عن الأرض كالجانبين من قربة منفوخة ، انمـا هو الهواء الواقع بينهما . ولذلك يبدو أن انليل هو البطل الاصلي في القصة ، وانـه استبدل بمردوك عندما نظمت أقدم النسخ المعروفة لدينا ، حوالي منتصف الألف الثاني ق م. أما مدى قدم الاسطورة نفسها ، فلا نستطيع تحديده على وجــه الضبط . إن فيها من المواد والفِكَر ما يشير إلى الألف الثالث ق.م.

ولنأخذ الآن محتويات الاسطورة . إنها تكاد تكون في جزءين ، يعالج الجزء الأول منهما أصل معالم الكون الرئيسية ، ويروي الثاني كيفيــة تأسيس نظام العالم الحالي . ولكن الموضوعين ليسا بالمنفصلين انفصالاً تاماً . فالحوادث في قسم الاسطورة الثاني يشار اليها في حوادث القسم الأول ، وتتداخل احياناً فيهـا. تستهل القصيدة بوصف للكون كما كان في البدء :

عندما في الاعالي لم يكن للسماء اي ذكـْر

ولم يخطر بالبال اسم لليابسة تحتها ،

عندما لم يكن إلا أبسو ، والدها ،

ومُمّو وتِعامَت – وهي التي ولدتهم جميعاً –

يمزجون امواههم معاً ،

عندما لم يكن هناك مستنقع ولا جزيرة ،

ولم يكن قد ظهر أي إله ،

ولا سمّي إله باسمه ، ولا عُيّن له اي مصير ،

عندئذ تكوّن الآلهة فيهم . (*)

نرى في هذا الوصف ابكر مرحلة من مراحل الكون ، وهو بعد فوضى من الماء . وكانت هذه الهيولية تتألف من عناصر ثلاثة متداخلة : آبسو ، ويمثل المياه العذبة ، وتعامت ، ويمثل مياه البحر ، وممو – وهذا لا نستطيع تحديد هويته على وجه التأكيد ، ولكنه قد يمثل السحب والضباب . وقد امتزجت هذه الانواع الثلاثة من الماء في كتلة كبيرة لا حدود لها . ولم تكن قد وجدت فكرة السماء فوق يابسة مستقرة أسفلها . انما الكل ماء : لا مستنقع ولا جزيرة، حتى ولا آلهة .

وبعد ذلك ، في وسط هذا الخضم ، ظهر إلهان : لخمو ولخامو . وجليّ من النص أنهما ولدا من آبسو ، أي المياه العذبة ، وتعامت ، أي البحر . ويبدو انهما يمثلان الطمي الذي يتراكم في مجاري المياه ومن لخمو ولخامو ولد الالهان التاليان : انشار وكيشار ، وهما وجهان من أوجه « الافق » . فالظاهر ان صانع الاسطورة تخيل الافق كذكر وانثى معاً ، كدائرة (ذكر) تحيط بالسماء، ودائرة (انثى) تحيط بالأرض .

وأنشار وكيشار يلدان آنو ، إله السماء . ويلد هذا نوديموت . وما نوديموت الا اسم آخر لـ إيا او انكي ، إله المياه العذبة . ولكن المقصود به هنا ، على ما يبدو ، ان يمثل الارض نفسها . إنه « أن – كي » ، «سيد الارض» . وزعموا ان انشار صنع آنو على صورته ، لان السماء تشبه الافق من حيث استدارتها . وزعموا

(*) أي في آبسو وممو وتعامت .

ان آنو صنع نوديموت ، أي الارض ، على صورته لان الارض كانت في نظر البابليين في شكل قرص ، بل في شكل إناء مستدير :

وظهر لحمو ولحامو ، وأعطي كل منهما اسمه ،
وعلى مر العصور كـَبُرا وطالا قامة .
ثم تكوّن انشار وكيشار ، وفاقاهما ،
وعاشا أياماً كثيرة وهما يضيفان العام الى العام .
وكان ابنهما آنو نداً لابائه .
وصنع انشار بكره آنو على صورته ،
وآنو على صورته صنع نوديموت .
وامتاز نوديموت على الآلهة ، آبائه ،
بأذنين مفتوحتين دوماً ، حكيماً ، قوي البطش ،
أشد بأساً من أبي ابيه أنشار ،
ولم يكن له بين اقرانه الآلهة من مثيل .

ان التأملات والظنون التي نلقاها هنا ، وهي التي حاول العراقيون الاقدمون ان يخترقوا بها الغموض الذي يكتنف أصل الكون ، مبنية بالطبع على معرفتهم بالطريقة التي تتكون بها مساحات جديدة من الارض في بلادهم . فالعراق بلد نشأت أرضه على مرّ آلاف السنين من الطمي الذي يجيء به النهران العظيمان دجلة والفرات ويرسّبانه في المصب من كليهما . وهذه عملية ما زالت جارية ؛ والبلد ما زال في اتساع بطيء يوماً بعد يوم ، سنة إثر سنة ، بامتداد الارض في الخليج العربي . وهذا هو المشهد — حيث تلتقي مياه النهرين العذبة بمياه البحر المالحة وتمتزج فيها ، والسحب المنخفضة تظلل المياه — الذي يعود الانسان فيسقطه على بدء الزمن . فهو هنا ما زال يرى فوضى مياه الزمن الاول يمتزج فيها آبسو ، الماء العذب ، في تعامت مياه البحر المالحة ، كما يرى الطمي — ممثلاً بأول الآلهة ، لحمو ولحامو — وهو ينفصل عن الماء ويظهر للعين ويتراكم .

ولحمو ولخامو يلدان أنشار وكيشار، أي ان طمي الزمان الاول بعد ان ولدته المياه العذبة والمالحة في فوضى المياه الاولى، يستقر ويتراكم في حلقة فسيحة هائلة : الافق . ومن أنشار ، سطح الحلقة ، ومن كيشار ، أسفل الحلقة ، نشأ بتراكم الايام والسنين آنو ، السماء ونوديموت – انكي ، الارض . وبموجب الوصف الذي نراه في « اينوما ايليش » ، يتكون آنو ، السماء ، اولاً ، ثم يلد هذا نوديموت ، الارض .

إن السرد هنا يعتمد على الأزواج : لحمو – لخامو ، أنشار – كيشار ، فنتوقع بعدهما زوجاً ثالثاً : ان – كي ، اي « السماء والارض » . غير أننا عوضاً عن ذلك نجد آنو يتلوه نوديموت. وهذا الاعوجاج يوحي الينا باننا هنا إزاء تحوير في القصة الاصلية ، لعله من فعل الرجل الذي جعل بطل القصة مردوك البابلي . ولعله أراد ان يؤكد على كون الارض ذكراً ، إيا – انكي ، لأن هذا الأخير هو أبو مردوك في اللاهوت البابلي . ولذلك فمن المحتمل جداً أن أنشار – كيشار كان يتلوهما في القصة الاصلية أن – كي ، « السماء والأرض » . ويدعم هذا الظن منا نسخة أخرى للقصة حفظت في القائمة المظيمة القديمة بآلهة مابين النهرين المعروفة بقائمة « آن – أنوم » . ففي هذه القائمة نجد صورة أخرى اقدم وأسلم لتأملات العراقي القديم : فمن الافق ، من أنشار وكيشار نشأت السماء والارض. أي أن البابلي ، فيما يبدو ، كان ينظر الى السماء والارض كقرصين هائلين تكوّنا من الطمي الذي استمر في تراكمه داخل حلقة الافق ، ذلك الذي « عاش أياماً كثيرة ، مضيفاً العام إلى العام » . وفيما بعد انفصل القرصان بفعل الريح ، التي نفختهما في شكل كيس كبير نعيش في داخله، الارض جانبه الاسفل والسماء جانبه الأعلى .

وهكذا فإن أهل ما بين النهرين حين تأملوا في أصل الدنيا وتكوينها جعلوا بدايتهم ما يعرفونه عن طبيعة أرضهم . فأرضهم تكونت من الطمي المتراكم عند التقاء الماء العذب بالماء المالح ، ولذا فان السماء – التي بدت لهم جماداً كالأرض – تكونت ولا ريب على النحو نفسه ، ثم رُفعت إلى مكانها العَليّ .

ب- أسس النظام الكوني

وكما أن ما يراه العراقي القديم من حقائق عن نشوء الأرض في بلده هو الأساس في تأمله في أصل معالم الكون الكبرى ، فان بعض ما يعرفه عن نشوء تنظيمه السياسي يهيىء الأساس لتأمله في أصل تنظيم الكون . انه يرى أصل النظام الكوني في صراع مستديم بين مبدأين هما القوى الدافعة الى الحركة والقوى الدافعة الى السكون . وفي هذا الصراع يتحقق النصر الاول على السكون للسلطة بفردها ، ثم يتحقق النصر الثاني ، وهو الحاسم ، للسلطة مرفقة بالقوة . وهذا التطور يعكس ، من ناحية ، تطوراً تاريخياً من التنظيم الاجتماعي البدائي الذي لا يملك إلاّ العرف والسلطة دون دعمها بالقوة لضمان العمل الجماعي من قبل الجماعة ، إلى تنظيم الدولة الحقيقية التي يتمتع فيها الحاكم بكلتا السلطة والقوة لضمان العمل الجماعي الذي لا بد منه . وهو يعكس من ناحية اخرى الطريقة السويّة في الدولة المنظمة ، لأن الدولة أيضاً تستخدم السلطة بمفردها اولاً ، ولا تلجأ الى القوة والاكراه إلا إذا عجزت السلطة بمفردها عن الحصول على النتيجة المرجّوة .

فلنعد إلى « إينوما إيليش » : لقد جاء الى العالم بميلاد الآلهة من الهيولي مبدأ جديد — الحركة او النشاط . والكائنات الجديدة هي عكس قوى الفوضى التي تمثل الخمول وعدم النشاط . ويتجسّد هذا الصراع بين الحركة والخمول على نحو ميثوبي نموذجي في موقف غنيّ بالامكانيات . تجتمع الآلهة للرقص :

واجتمع الصَحْب المؤلـّهون معاً ،
وراحوا يندفعون جيئة وذهاباً فأزعجوا تعامت ،
وازعجوا بطن تعامت ،
وهم يرقصون في (اعماقها) حيث استقرت اسس السماء .
وأخفق آبسو في إسكات ضجيجهم ،

وصمتت تعامت . .

ولكنها مجّت لأفعالهم ،

واستقبحت سلوكهم ...

لقد بان الصراع جلياً الآن . وكانت اولى قوى الهيولى التي جاهرت الآلهة بالعداء وتصرفاتهم الجديدة هي آبسو .

ثم دعا آبسو ، والد كبار الآلهة ،

خادمه 'ممّو ، وقال له :

« ممو ، يا خادمي الذي يفرح به قلبي ،

تعال نذهب الى تعامت . »

وذهبا ، وجلسا بين يدي تعامت ،

وجعلوا يتشاورون في امر اولادهم الآلهة .

وتكلم آبسو

قائلاً لتعامت الطاهرة :

« سلوكهم أمجّه :

لقد حرموني الراحة في النهار والنوم في الليل .

سأنهي ، أجل ، سأدمّر طرقهم في الحياة ،

لتعم الطمأنينة (ثانية) فنستطيع النوم . »

فيضطرب الآلهة لهذا الخبر، ويتراكضون هنا وهناك دونما هدف، ثم يهدأون ويجلسون صامتين صمت اليأس . ليس هناك من يستطيع مجابهة الموقف الجديد إلا واحد : إيا - انكي الحكيم .

إيا الخارق الذكاء والمهارة والابتكار ،

إيا العليم بكل شيء ، أدرك خطتهم .

فكوّن واقام إزاءها

تشكيل الكون ، وصنع
بفائق مهارته رقيته القدسية الغالبة .
تلاها ثم القى بها على الماء (على آبسو) ،
وصب النوم عليه فأغرقه في السبات .

واذ ينام آبسو على هذا النحو يأخذ منه تاجه ويتدثر بعباءة آبسو ذات الاشعة النارية. ثم يقتله ويقيم مسكنه فوقه ، ويسجن ممو ، ويخرم أنفه بحبل يمسكه به .

قد لا يتضح معنى هذا في الحال ، غير أننا نستطيع فهمه ان وسيلة إيا للسيطرة على آبسو هي رقية سحرية ، أي كلمة قوة او أمر شديد . لان اهل أرض الرافدين كانوا يتمثلون السلطة بأنها قوة تكن في الامر والنهي،قوة تحدو الى طاعة الامر فيتحقق . فالسلطة ، أو القوة الكامنة في أمر إيا ، هي من الشدة بحيث تتحقق الحالة المأمور بها.وهناك اشارة الى نوع هذه الحالةفي عبارة « تشكيل الكون» : اذن فقد ظهر الآن تشكيل او تخطيط للامور . لقد أمر إيا بأن تكون الاشياء كما هي ، فكانت.أما آبسو ، الماء العذب ، فقد اخذته نومة الموت التي شلت حركة الماء العذب في جوف الارض. وفوق المياه بنى إيا مسكنه – الارض المستقرة على آبسو . وإيا يمسك بيده زمام ممو الاسير ، ولعله – اذا صح تأويلنا لهذه الشخصيةالصعبة–يمثل السحب المنخفضة فوق الارض. ولكن، مهما تكن تفاصيل التأويل، فمن الجدير بالملاحظة ان هذا الانتصار العظيم الاول الذي يحرزه الآلهة على قوى الفوضى، وهو انتصار قوى الحركة علىالقوى المناوئة لها، قد تحقق عن طريق السلطة لا عنطريق العنف والبطش . لقد تحقق عن طريق السلطة الكامنة في الامر ، او السحر الكامن في الرقية. وجدير بالملاحظة ايضاً ان هذا النصر قد تحقق على يدي إله واحد لم يعمل الا بايعاز من نفسه ، ولم يتحقق بجهود جماعية من قبل الآلهة. فالاسطورة تدور في مستوى بدائي للتنظيم الاجتماعي، حيث الاخطار التي تهدد الجماعة يدفعها فرد قوي أو اكثر بفعل منفصل،لا بتعاون شامل بين

أفراد الجماعــة .

ولنعد الى القصة : في المسكن الذي يبنيه إيا على آبسو يولد مردوك ، بطل الاسطورة الحقيقي في شكلها الذي بين ايدينا . ولكن ما من ريب في ان القصة في شكلها الاصليّ تروي هنا ولادة انليل . وهو يوصف كما يلي :

رائع القامة ، نظرته كالبرق
ومشيته كالفحل ، إنه بالفطرة زعيم .
فلما رآه أبوه إيا ، فرح واستبشر
وافعم السرور صدره ،
وقلّدة ألوهتين اثنتين .
كان هائل الطول ، فائقاً في كل شيء ،
خارقاً للفهم ، مريعاً لمن يراه .
له من الأعين أربع ومن الاذان اربع ،
يلتمع اللهيب كلما تحركت شفتاه .

ولكن إذ يترعرع مردوك بين الآلهة ، تتجدد الأخطار من قبـل القوى الهيولية . فهي توبخ تعامت :

عندما قتلوا زوجك آبسو
لم تسيري بجانبه ، بل جلست هادئة .

وأخيراً تفلح في اثارتها. وسرعان ما يُنمى الى الآلهة ان قوى الهيولى جميعها تتهيأ لمحاربتها .

إنهم في قلق وسخط ليل نهار ، يدبّرون الخطط
وقد صمّموا على القتال ، هائجين يتمشون كالأسود .
وحين يلتئم المجلس بهم ، يختطون الهجوم .
وتأتي الأم هُبور — خالقة الاشكال كلها —

بأسلحة لا تقاوم ، بأفاع ضارية
حادّة الانياب ، وقد ملأت اجسادها
لا بالدم بل بالسم ،
وتنّينات هوجاء ألبستها بالرعب
وتوجتها باللهب وشبهتها بالآلهة ،
فاذا وقعت عليها عين أحد هلك خوفاً ،
وهي حين تنتصب لن ترد صدرها .

وتجعل تعامت في رأس جيشها المريع زوجها الثاني كِنْغو ، الذي تقلده سلطة تامة وتضع في عهدته « لوحات الأقدار » التي ترمز إلى التحكّم الأعلى بشؤون الكون . وتصطف قواتها استعداداً لمهاجمة الآلهة .

ويبلغ نبأ ذلك اول ما يبلغ إيا (وهو دائماً اكثر علماً من غيره) ، فيصعق له اول الأمر – وهو رَجْع بدائي نموذجي – ويمر عليه بعض الوقت قبل أن يسترد عزمه ويبدأ بالعمل .

وسمع إيا بهذه الأمور
فأطرق يتأمل ولسانه قد انعقد .
وبعد أن فكر ملياً واستقر الصخب الذي في داخله ،
نهض وسار إلى أبيه أنشار ،
ومثل بين يدي أنشار الذي ولده ،
وكل ما تآمرت به تعامت رواه لأبيه .

فيضطرب انشار أيضاً اضطراباً شديدا ، ويضرب فخذه ويعض على شفته في حيرة وألم . وليس لديه ما يشير به سوى ارسال إيا لمجابهة تعامت، ويذكّره بانتصاره على آبسو وممو ويبدو كأنه ينصحه باستخدام الوسيلة التي استخدمها حينئذ . غير أن ارسال إيا هذه المرّة لم يكن موفقاً . لأن كلمة فرد واحد ، وان تكن كلمة إيا القوية ، لن تكفي لمقاومة تعامت وجحفلها .

فيلتفت أنشار الى آنو ويأمره بالذهاب ، ويقلده سلطة أعظم مما قلد إيا ، إذ يقول له :

فإن لم تصدع بأمرك
فنُه لها بأمرنا ، فلتستقر .

أي اذا استحال اخضاع تعامت بسلطة إله واحد،فلا بد من مقابلتها بأمر من الآلهة جميعهم تتمثل في سلطتهم مجتمعة. ولكن ذلـــك يمنّى بالفشل، إذ يعجز آنو عن مواجهة تعامت، فيعود الى أنشار ويلتمس إليه أن يعفيه من المهمة. فالسلطة، بل أعلى سلطة لدى الآلهة، ليست كافية بمفردها. وهنا يواجه الآلهة أشد الخطر . ويصمت أنشار الذي كان يدير البحث حتى الآن .

وصمت أنشار ، وحدقت عيناه بالأرض ،
وهز برأسه ، والتفت الى إيا .
وجلس الأنوناكي مصطفين في مجمعهم
صامتين ، وايديهم على شفاهم .

وبعد ذلك ينهض أنشار بهيبته وجلاله ويقترح أن ابن إيا ، الفتى مردوك، « وهو الشديد البطش»، عليه أن ينصر آباءه الآلهة. ويقبل إيا بعرض الاقتراح على مردوك ، فيوافق هذا ولكن بشرط :

اذا اردتم ان اكون نصيركم
فأقهر تعامت وانقذكم ،
اجتمعوا وأعلنوا أنني من العَليّين .
اجلسوا معاً مستبشرين في أبشؤكِنـّا ،
واجعلوني ، مثلـكم ، أقرر المصير بلفظةٍ من شفتيّ ،
حتى اذا ما قررت أمراً لم يتبدل ،
ولم يرتد عليّ امري حين انطق به ، ولم يتغير .

إن مردوك إله فتي ، موفور العزيمة ، ومليء بقوة الشباب، ويتطلـع إلى

الصراع العضلي بقوة وثبات . ولكنـــه ، ككل فتى ، لا نفوذ له . فهو يبغي سلطة تعادله بأفراد مجتمعه الكبار الاقوياء . فهنا توقعُ لاتحاد جديد من القوى لم يكن معروفاً بعد: إن في مطلبه اشارة إلى الدولة القـادمة التي ستجمع بـين القوة وبين السلطة في شخص الملك .

وهكذا يُدعى الالهة فيجتمعون في أوبشوؤكِنـّا ، وهو مجلس الجماعـة في نيبور . وعندمــا يبلغون المكان يلتقون باصدقائهم واقاربهم الذين جاءوا مثلهم للاشتراك في الاجتماع ، فيرحب بعضهم ببعض ويتعانقون . وتمتد للآلهة وليمـة فاخرة في القاعة المظللة ، وسرعان ما تنسيهم الخمر همومهم ومخاوفهم، ثم يتهيأ المجلس للنظر في القضايا الجدية .

راحوا يتظلمون وجلسوا الى المائدة ،
وأكلوا وشربوا
وشتت الشراب العذب مخاوفهم .
وجعلوا لفرحهم يغنون وهم يعبثون النبيذ ،
فلم يبق لهم همٌ والحبور ملء قلوبهم .
ولمردوك ، بطلهم ، قرروا المصير .

اما هذا «المصير» فهو السلطة التامة التي تساويه بأسمى الآلهة . ويمنـــح المجمع مردوك اولاً مقعد شرف ، ثم يبدأ بمنحه السلطات الجديدة :

جعلوا له منصة أميرية ،
فجلس مواجهاً آباءه كعضو في المجلس .
« لك خطورة بين شيوخ الآلهة ،
ولا مرتبة فوق مرتبتك ، وكلمتك الآمرة هي كلمة آنو .
اوامرك من اليوم فصاعداً لن تـُبـَدَّل ،
ولك ان ترفع او تخفض حين تشاء .
وكل ما تنطق به يتحقق ، ولن يذهب لفظك سدى ،

ولن يتعدى أحد بين الآلهة على حقوقك . »

ما هذا الذي يمنحه الآلهة مردوك الا رتبة الملك : وهي تشمل الجمع بين السلطة وبين قوة الجبر او الاكراه ، والكلمة العليا في اجتماعات السلم ، وقيادة الجيش زمن الحروب ، وسلطة الشرطة لمعاقبة المذنبين .

لقد وهبناك المُلك ، والسلطان على كل شيء .
فاجلس في مجمعنا ، ولتكن كلمتك هي العليا .
لا فُلّ سلاحك ، ولتضربّ به اعداءك .
امنح نسمة الحياة أسياداً أوْلَئك ثقتهم .
أمّا اذا اعتنق إله الشر ، فانزع عنه حياته .

وبعد ان يُقلّد مردوك السلطة يريد الآلهة ان يتأكدوا من انه قد نالها بالفعل ، وان في كلمته الآمرة ذلك السحر الذي يجعلها تتحقق .فيجربونه :

وضعوا في الوسط منهم ثوباً
وقالوا لبكرهم مردوك :
« أيها الرب ، انت أعلى الآلهة شأناً ،
مُرْ بالفناء وبالبقاء ، يتحقق الاثنان .
ولتُفنِ كلمة منك هذا الثوب ،
ثم انطق ثانية لتعيده مثلما كان . »
فنطق ، وفنى الثوب من كلمته .
ونطق ثانية ، فعاد الثوب مثلما كان .
واذ رأى آباؤه الآلهة (قوة) كلمته
فرحوا وبايعوه قائلين : « فليكن مردوك ملكاً . »

ثم يعطونه شارات المُلك – الصولجان والعرش والثوب الملكي (؟) – ويعدّونه بالسلاح لقتاله.واسلحته هي اسلحة إله العاصفة والرعد – وليس هذا بغريب حين نذكر ان القصة في الاصل هي قصة إله العواصف انليل . ويحمل

قوس قزح ، وسهام الصاعقة ، وشبكة تمسك باطرافها الرياح الاربع .

وصنع قوساً ، جعله سلاحاً له
وركب السهم بثبات على وتر القوس .
وأمسك بالهراوة بيمناه ، ورفعها ،
وربط القوس والجعبة الى جانبه .
وأمر الصاعقة بأن تسبقه ،
وألهب جسمه بنيران آكلة .
وصنع شبكة يحيط بها تعامت ،
وأمر الرياح الأربع بان تمسك بها ، لكي لا تنجو .
لقد وضع ريح الجنوب ، وريح الشمال ، وريح الشرق ، وريح الغرب ،
وكلها هبات من ابيه آو ، على اطراف الشبكة .

فضلاً عن ذلك ، فانه يصنع سبع عواصف مريعة ، ويرفع هراوته —وهي الفيضان — ويركب عربته الحربية ، « تلك الزوبعة الكاسحة » ، ويذهب لقتال تعامت على رأس جيشه والآلهة يتدافعون في ازدحامهم حوله .

وعندما يراه كنغو وهو يتقدم ، يدب الرعب فيه وفي صفوف جيشه ، ويضطرب نظام الجند،ولا يصمد في وجه الاله الشاب إلا تعامت.فتتحداه هذه، فيرد مردوك عليها تحديها ويبدأ القتال . عندئذ يرمي مردوك عليها شبكته الهائلة ، فتقع بين حبالها ، وتفغر فاها لتبتلعه ، غير أنه يدفع بالرياح خلال الشبكة لتمسك بفكيها وهما فاغرتان ، وتنفخ الرياح جسمها ، ومن فمها المفتوح يضرب مردوك سهماً ينفذ الى قلبها ويصرعها . وعندما يرى اتباعها مردوك واقفاً على جثة زعيمتهم ، ينكصون على اعقابهم محاولين الفرار . ولكنهم يقعون في شبكته . وبعد ذلك يحطم اسلحتهم ، ويأسرهم جميعاً . ويوثق كنغو ايضاً ، ويأخذ مردوك « لوحات الاقدار » منه .

وعندما يحقق مردوك هذا النصر التام ، يلتفت الى جثة تعامت ، ويحطم

جمجمتها بعصاه ، ويقطّع شرايينها ، وتبدد الرياح دماءها . ثم يشرع في شطر جسمها شطرين ورفع احد الشطرين لتكوين السماء . ولكي يتأكد من أن المياه التي فيها لن تتسرب منها ، يقيم السدود ويضع الحرس . ويقيس السماء التي صنعها ، وكما بنى إيا بعد قهره آبسو مسكنه على جثة غريمه،هكذا يبني مردوك الآن مسكنه على الشطر من جسم تعامت الذي صنع منه السماء . وبقياساته إنما يستوثق من ان مسكنه يقابل مسكن إيا بالضبط ويناظره .

ولنقف هنا لحظة ونتساءل : ما معنى كل هذا ؟ لعل في هذه المعركة بين مردوك أو انليل وبين تعامت – أي بين الريح والماء – رمزاً قديماً الى فيضان الربيع . ففي كل ربيع تطغى المياه على سهول ما بين النهرين وتعود الدنيا إلى فوضى الزمن الاول المائية ، الى ان تصارع الرياحُ المياه وتجففها وتستعيد الأرض اليابسة . وبوسعنا ان نرى بعض هذه الفكرة في ان الرياح تبدّد دماء تعامت . بيد أن فِكَراً قديمة العهد كهذه كانت منذ زمن بعيد قد اضحت وسائل للتأمل في الكون . وقد ذكرنا آنفاً ان هناك رأياً يقول ان السماء والارض كانتا قرصين عظيمين وضعهما الطمي في الهيولى المائية وفصلت بينهما الريح ، بحيث أصبح الكون أشبه بكيس منفوخ يحيط به الماء من فوق ومن تحت . وقد ترك هذا الرأي آثاراً جليّة في الاساطير السومرية وفي قائمة « آن – آنوم » ، وهنا في « اينوما إيليش » نرى صورة أخرى عنه : ولكنه هنا بحر الزمان الأول ، أو تعامت ، التي تنفخها الرياح وتقضي عليها . فيُترك نصفها – بحرنا الحالي – في الأسفل ، ويكوّن نصفها الآخر السماء ، وتثبّت السدود فيها لكي لا تتسرب المياه إلا بين الحين والحين حين تهبط في صورة المطر .

وهكذا تصور « اينوما ايليش » – بسبب المواد الاسطورية التي تجمعها – خلق السماء بطريقتين . في الاولى ، يتكون السماء في شخص الإله آنو الذي يعني اسمه « السماء » ، وهو كذلك إله السماء ، وفي الثانية ، يصنع إله الريح السماء من نصف جسم البحر .

غير ان هذا التناقض تقل حدّته في فترة انتقل فيها التوكيد من مظاهر

أجزاء الكون المرئية الى القوى التي يشعر الانسان بفعلها خلال هذه الاجزاء ، فيبدو له آنو – بمثابة القوة الكامنة وراء السماء – غير السماء نفسها .

ومن المهم ان نلاحظ ايضاً فضلاً عن تشخيص ابطال هذه الحوادث للظواهر الكونية ، أثر هذه الحوادث في توطيد دعائم النظام الكوني . فقد تطور المجتمع البدائي التنظيم ، بفعل أزمة حادة او حرب مداهمة ، الى دولة .

فاذا قسنا هذه الانجازة بمقاييسنا العصرية الذاتية ، قلنا ان قوى الفعل والحركة قد فازت بنصر نهائي ساحق على قوى الخمول والقصور الذاتي . ولكي يتحقق لها ذلك كان عليها ان تجهد نفسها وتبذل ما في وسعها ، فوجدت السبيل الى ذلك في نوع من التنظيم يتيح لها استغلال كل طاقتها . وكما ان القوى النشيطة في مجتمع ما تتنسق وتتكامل بشكل الدولة ، فتستطيع ان تتغلب على ما يهددها من ميل الى الفوضى والقصور الذاتي ، هكذا تتغلب القوى النشيطة في الكون البابلي بشكل الدولة على قوى الفوضى ، قوى الخمول والقصور الذاتي ، التي تهدد الكون . ومهما يكن من أمر ، فمما لا ريب فيه ان الازمة فرضت على الآلهة دولة من نوع « الديمقراطية البدائية » . فالقضايا الكبرى كلها تعالج في مجلس عام ، فيه تتخذ القرارات وتوضع الخطط وتعلن الاحكام . ويمين لكل إله مركز ، وأهم المراكز يملؤهـــا الآلهة الكبار الخمسون ، بينهم سبعة أقوالهم فاصلة . أما الآن فانه يضاف الى هذا المجلس التشريعي القضائي شخص تنفيذي هو الملك الشاب . الذي يعادل بسلطته اكبر أعضاء المجلس شأناً ، ويقود الجيش إبّان الحرب ، ويعاقب فاعلي الشر إبان السلم ، وله نشاطه ، بموافقة المجلس ، في شؤون التنظيم الداخلي .

ومردوك بعد انتصاره ينصرف الى شؤون التنظيم الداخلي . واول ما يقوم به هو تنظيم التقويم – وذلك أمر دائم الخطورة لحاكم ما بين النهرين . وقد وضع مردوك في السماء التي صنعها ابراجاً من النجوم تعين ببزوغها وأفولهـــا السنة والشهر واليوم . فيعين « موقع » المشتري ليحدد « واجبات » الأيام وأوقات ظهورها :

ليحدد مسؤولياتها

فلا يخطىء أحد منها موعده او يتقاعس .

وكذلك جعل في السماء شريطين يعرفان « بطريقي» انليل وإيا . وعلى كل من طرفي السماء، حيث تظهر الشمس صباحاً وتختفي في المساء ، جعـل مردوك باباً قويّ الاقفال . وفي وسط السماء ثبّت خط السمت وأمر القمر بالطلوع .

أمر القمر ان اطلع ، ووكله بالليل ،

وجعله من كائنات الظلام ، لقياس الزمن ،

وراح يزينه كلّ شهر بتاج .

« في مستهل الشهر ، إذ تطلع في السماء ،

ليَقِسْ قرناك أياماً ستة ،

وليظهر نصف تاجك في اليوم السابـع .

وحينما تكون بدراً فلتواجه الشمس .

. . . .

(ولكن) حين تسبقك الشمس في كبد السماء

قلّل من ضيائك ، واعكس نموك .

ويستمر النص باعطاء أوامر اكثر تفصيلاً بعد .

وهنا يعترض النصّ كسر وفراغ كبير نفقد فيه الكثير من التجديدات التي يدخلها هذا الحاكم الفتي النشيط، وعندما نتمكن من قراءة النص ثانية نجد أن مردوك منهمك في تهيئة خطط تعفي الآلهة من الاشغال الحقيرة المجهدة، وتنظمهم في فئتين كبيرتين :

لسوف أعقد الشرايين وأخلق العظام .

لسوف أخلق لـُلـُّو ، وأسميه « انساناً » ،

لسوف اصنع لـُلـُّو ، الانسان .

وليحمل عبء كدح الآلهة ،

ليتنفسوا دونما عائق ،

وبعدئذ سأعيّن طرق الآلهة .

انهم ليتكتلون كالكرة :

وسأميّز الواحد منهم عن الآخر .

أي انه سيميزهم في فئتين. واتباعاً لاقتراح من أبيه إيا، يدعو مردوك الآلهة إلى الاجتماع في مجلس هو الآن أشبه بالمحكمة ، ويسألهم من كان المسؤول عن الهجوم ، ومن كان الذي حرّض تعامت عليـــه . فيتهم المجلس كنغو. فيوثق كنغو ويعدم ، ومن دمه يُخلق البشر بتوجيه من إيا .

ربطوه ، وأمسكوا به أمام إيا ،

ونفذوا الحكم به وقطعوا شرايينه ،

ومن دمه صنعوا البشر .

وعندها فرض إيا الكدح على الانسان

وحرر الآلهة .

ويعجب شاعرنا بالمهارة الفائقة التي صُنع بها الانسان .

ذلكم عمل يعجز عنه ادراك البشر .

صدر عن مردوك بارع رأيه فخلق إيا الانسان .

ثم يقسم مردوك الآلهة ويضعهم في إمرة آنو ويوصيهم بطاعته. فيعين ثلاثمئة منهم في السماء للقيام بواجب الحراسة ، وثلاثمئة آخرين يوكلهم بمهام مختلفة على الارض . وهكذا تنظم القوى الإلهية وتوزع مسؤولياتها في الكون .

ويشكر الآلهة لمردوك جهوده، واعترافاً بجميله يحملون الفؤوس بأيديهم لآخر مرة ويشيدون له مدينة وهيكلاً فيـه منصات عرش لكل منهم يجلسون عليها عندما يجتمعون للشورى . ويلتئم المجلس الاول بمناسبة تكريس الهيكل. وجرياً على عاداتهم، يجلسون اولاً إلى المائدة ويأكلون، ثم تطرح شؤون الدولة على بساط البحث وتناقش، وتقرر، وعندما يفرغون من البحث، ينهض آنو

ليثبّت مركز مردوك ملكـــاً عليهم . ويقرر المكانة الخالدة لسلاح مردوك ، القوس ، ويقرر مكانة عرشه، وفي النهاية يدعو الآلهة المجتمعين إلى تقرير وتثبيت مكانة مردوك نفسه ، ووظائفه في الكون ، وذلك بتلاوة اسمائه الخمسين – وكل اسم منها يعبّر عن ناحية من نواحي كيانه أو يعيّن وظيفة من وظائفه . وتنتهي القصيدة بقائمة الاسماء هذه . والاسماء تلخص ماهية مردوك وكل ما يرمز إليه : النصر النهائي على الفوضى ، وإقامة الكون المنسق المنظم او الدولة الكونية لسكان ما بين النهرين .

إننا في « اينوما ايليش » نبلغ مرحلة من حضارة أرض الرافدين تغدو فيهـا الفكرة القديمة عن العالم ، وهي التي كانت تؤلف إطاراً حدسياً لا واعياً لكل تأمل فردي ، موضوعاً للبحث الواعي . فبينما كانت الاساطير السابقة تجيب على اسئلة تدور حول اصول الأشياء وتكوينها وحول النظام وتقييم التفاصيل ، نرى ان « اينوما ايليش » تجيب عن اسئلة تدور حول الحقائق الاساسية . انها تعالج اصل الكون ونظامه ككل شامل . غير أنها تعالج الاصل والنظام ، ولا تعالج التقييم . والسؤال الاساسي بصدد التقييم يدور حول عدالة نظام الكون . وقد عولج هذا السؤال ايضاً ، ولكنه لم يعالج اسطورياً . والأجوبة عليه هي مادة الفصل السابع من هذا الكتاب الذي يبحث في « الحياة الفاضـــلة » ولكن علينا قبل ذلك ان نتفحص انعكاس فكرة اهل مـــا بين النهرين عن النظـــام الكوني ، في الحياة الاجتماعية والسياسية . فموضوعنا التالي هو وظيفة الدولة .

الفصل السادس

أرض الرافدين : وظيفة الدولة

اول موضوع نعالجه هو « وظيفة الدولة » ، اي تلك الوظيفة الخاصة التي كان سكان ما بين النهرين يعتقدون ان الدولة البشرية تقوم بها ضمن فعالية الكون . ولكن قبل ان نتوغل في البحث ، يحسن بنا ان ننظر في مصطلحنا العصري « الدولة » ، لئلا نتعثر به عندما نطبقه على الفِكـر العراقية القديمة . إننا عندما نتكلم اليوم عن الدولة ، نعني عادة السيادة الداخلية والاستقلال عن كل سيطرة خارجية . وفضلا عن ذلك ، نرى الدولة باسطة سلطانها على بقعة معينة ، وقد جعلت غايتها الاولى حماية مواطنيها والزيادة من رفاههم .

بيد أن هذه الميزات ، بموجب نظرة الى سكان ما بين النهرين إلى الدنيا ، لا تنتمي — بل لا تستطيع ان تنتمي — إلى اي تنظيم بشري . فالدولة الوحيدة التي تتمتع بالسيادة الحقيقية المستقلة عن كل سيطرة خارجية ، هي الدولة التي يتألف منها الكون ، اي الدولة التي يحكمها مجمع الآلهة . وهذه الدولة ، الى ذلك ، هي التي تبسط سلطانها على بقاع الرافدين ، والأراضي الفسيحة فيها هي مُلك الآلهة . ولما كان الانسان قد خلق لمنفعة الآلهة . بوجه خاص ، فما غايته اذن إلا خدمة الآلهة . ولذلك لن تستطيع أية مؤسسة إنسانية أن تجعل هدفها الأول رفاه اهلها من البشر ، لأن هدفها الاول انما هو السعي لرفاه الآلهة .

ولكن اذا كان مصطلحنا «الدولة» لا ينطبق بحق إلا على الدولة التي يتألف منها الكون السومري ، لنا ان نتساءل ، ما هي الوحدات السياسية المؤلفة على مستوى بشري ، تلك التي نراها في تاريخ هذه البلاد منذ القدم والتي يسميها المؤرخون دول المدن وأممها ؟ يبدو أن الجواب هو أنها تشكيلات ثانوية للسلطة داخل اطار الدولة الحقيقية . « فدولة المدينة» منظمة خصوصية غرضها الأول اقتصادي : إنها مزرعة احد كبار الآلهة . والدولة القومية ايضاً تشكيل ثانوي للسلطة ولكن وظيفتها سياسية : يمكن اعتبارها امتداداً للسلطة التنفيذية في دولة الكون – إنها أشبه بقوة الشرطة .

والان وقد عرفنا على وجه التعميم الهيئات التي نود بحثها فلنعالج بشيء اكثر من التفصيل الوظيفة التي تقوم بها في الدولة الكونية .

دولة المدينة في أرض الرافدين

كانت هذه البلاد طوال الالف الثالث قبل الميلاد تتألف من وحدات سياسية صغرى تعرف باسم « دول المدن » . وكانت كل دولة من هذه الدول تتألف من المدينة والاراضي المحيطة بها التي يفلحها اهل المدينة . وقد تشمل دولة المدينة احياناً اكثر من مدينة واحدة ، اذ تجتمع فيها بلدتان او ثلاث وبضع قرى تعتمد على المدينة الرئيسية وتخضع لادارتها . وبين الاونة والاخرى يظهر فاتحون يوحّدون بين معظم دول المدن هذه في دولة قومية واحدة كبرى تخضع لحكمهم . غير ان مثل هذه الدول القومية لم يكن من دأبها ان تدوم طويلا ، فتتجزأ البلاد من بعدها الى دول مدنية مرة اخرى .

كان المركز من دولة المدينة هو المدينة ، وكان المركز من المدينة نفسها هو هيكل إله المدينة . وكان هذا الهيكل عادة اكبر ملاك في الدولة ، يستغل

أملاكه الشاسعة باستخدام العبيد والفلاحين . وكانت هناك هياكل أخرى تنتمي إلى زوجة إله المدينة وأولادهما وبعض الآلهة الصغار المقترنين بالإله الرئيسي ، ولكل منهم أيضاً اراض فسيحة ، فتقديرنا الان هو ان معظم اراضي دولة المدينة عند منتصف الالف الثالث قبل الميلاد كانت تنتمي الى الهياكل . وهكذا فان السواد من السكان كانوا يكسبون رزقهم كفلاحين او عبيد او خدم لدى الآلهـــة .

هذا هو الوضع الذي تتمثل فيه الحقائق الاقتصادية والسياسية التي تعبر عنها أساطير ما بين النهرين القائلة بان الانسان خلق ليريح الآلهة من الكدح والعناء ويعمل في مزارع الآلهة . لأن دولة المدينة لم تكن الا مزرعة كبيرة او – كمزارع القرون الوسطى التي قارناها بها – منظمة أساسها المزرعة الكبيرة . وهـــذه المزرعة الاساسية ، وهي الهيكل الاكبر واراضيه ، يملكها ويدير شؤونها إله المدينة ، وهو الذي تصدر عنه الاوامر المهمة كلها .

ولدى إله المدينة ، لتنفيذ هذه الاوامر ، عدد كبير من الخدم الإلهيين والبشريين . أما البشر منهم فيعملون في البيت والحقول وهم منظمون لهذا الغرض ، اما الإلهيون منهم – وهم من صغار الالهة – فيعملون كمراقبين لسير اشغال الاخرين . ولكل إله صغير منهم دائرته الخاصة في تصريف أمور المزرعة ، وهو ينفخ روح القوة الإلهية في عمل الذين يعملون بإمرته من البشر ، فيزهر سعيهم ويثمر .

وفي حوزتنا معلومات مفصلة [١] عن تنظيم الهيكل الاكبر في دولة مدينة « لَـغَـش » ، التي كان صاحبها إله اسمه نِـنْـغِرسو . فهو إذن مثل صالح للبحث .

هناك اولاً لدى ننغرسو خدم من صغار الالهة ينتمون الى عائلته وحاشيته . وهم فئتان : فئة تعمل في بيت المزرعة ، أي الهيكل نفسه ، وفئة تعمل في اراضي الهيكل ، أي الحقول .

وبين الفئة الاولى نجد ابن صاحب المزرعة ، الإله إيغاليما ، وهو حاجب

قدس الأقداس ويدخل الضيوف الذين يريدون المثول بين يـــدي ننغرسو .
وننغرسو له ابن آخر يدعى "دنـْشـَغانا" ، هو المشرف الأكبر ، ومهمته الاشراف على تهيئة وتقديم الطعام والشراب ، وملاحظة معاصر الهيكل ، وأمر الرعاة باحضار حملانهم وألبانهم لمائدة الإله . يلي ذلك حاملا السلاح ، وهما اللذان يعنيان بأسلحة الإله ويتبعانه في المعارك حاملين سلاحه . أما في شؤون السلم فان ننغرسو يستعين بمشاور إلهي يبحث معه في حاجات المدينة . ويقوم بقضـــاء حاجاته الشخصية مرافق إلهي يدعى شاكـَنـْشـَبار ، يسعى كذلك برسائله ، وحاجب يدعى أوريزي يضطلع بشؤون مسكن الاله وتهيئة فراشه كل ليلة ، الخ.
ونجد في اسطبل المزرعة الحوذي إنـْسِغـْنون ، وهو سائق عربة الإله والمعتني بدوابه . وهنا نرى أيضاً الراعي الإلهي انلوليم الذي يعنى بمواشي الهيـــكل ويستوثق من وفرة الحليب والزبدة فيه .

وحين نعود الى مسكن ننغرسو نجد عازف الإله الذي يتعهـــد بالالات الموسيقية وبتشنيف آذان من في القصر بعزفه . وهناك أيضاً صاحب الطبل ، وهو لا يدق طبله إلا حين يكون ننغرسو في حالة قلق واضطراب ، وعندئذ تهدىء ضربات الطبل العميقة من روع الاله وتسُرّ اذنيه . وللإله سبع بنات من زوجته بابا ، يعملن وصيفات في بلاطه .

وفي الحقول خارج قصر المزرعة نجد الاله غِشـْباره ، عامل ننغرسو ، يقضي المهامّ الزراعية ، فيستنبت الارض ويرفع الماء في السواقي ويملأ بيادر الهيكل . وهنا ايضاً نجد مفتش الاسماك الالهي الذي يملأ البرك سمكاً ، ويعني بالأقصاب ، ويبعث بتقاريره الى ننغرسو . والقنص والصيد في المزرعـــة في عهدة حارس الصيد او حارس الغابات ، ومهمته هي أن يتأكد من ان الطيور تضع بيضهـا بسلام ، وان صغار الطير والحيوان تترعرع وتكبر دون أذى .

وأخيراً نجد إلهاً آخر هو رئيس الشرطة ، يطبق المراسيم في المدينـــة ، ويحرس اسوارها متجولاً فيها وهراوته بيده

ولئن يبارك هؤلاء المراقبون الإلهيون الاعمال الجارية في مزرعة ننغرســو ،

فان العمل اليدوي الحقيقي يقوم به افراد من البشر . وهؤلاء الكادحون ، فلاحين كانوا أم عبيداً أو خدماً في الهيكل او رعاة او معصرانيين او طباخين، ينظمون في فئات يشرف عليها مراقبون من البشر، وترتب في نظام هرمي قمته رجل يدعى « انسي » هو أعلى الناس في خدمة الإله ، وهو مدير مزرعة الإله ومدير الدولة في مدينته .

ونحن ندعو « الأنسي » مدير مزرعة الإله لأن مقامه تجاه الإله يوازي في الواقع مقام مدير مزرعة تجاه صاحبها . فالمدير الذي يعين للقيام بمهام المزرعة عليه اولاً ان يحفظ النظام القائم فيها ويستمر به ، وعليه ثانياً ان ينفذ الاوامر التي يصدرها صاحب المزرعة بصدد التغييرات والتجديدات وكيفية معالجة الطوارىء . وعلى هذا النحو كان على « الانسي » ان يحفظ النظام القائم في هيكل الإله والمدينة بصورة عامة، كما أن عليه ان يستشير الإله ويصدع بالاوامر التي قد يفوه بها الإله .

ويشمل الشق الاول من مهمة « الأنسي » ادارة الهيكل ومزرعته . ففي عهدته المطلقة الاعمال الزراعية كلها، وأحراش الهيكل ، ومصايد سمك الهيكل ، والمغازل ، والأنوال ، والمطاحن ، والمعاصر ، والمخابز ، والمطابخ ، الى غير ذلك مما هو بعض مزرعة الهيكل . وفي إمرته جمهرة من الكتاب يدونون بدقة كل ما تقتضيه هذه الاعمال من حسابات ، ويرفعونها له للموافقة عليها . وكما يدير هو هيكل إله المدينة ، تدير زوجته هيكل ومزرعة زوجة إله المدينة ، ويدير اولاده هياكل اولاد إله المدينة .

وفضلاً عن ذلك ، كان « الانسي » مسؤولاً عن الامن والنظام في الدولة ، ويهمه ان يرى الناس كلهم يعاملون بالعدل والانصاف . فنجد مثلاً ان احد « الانسيات » مرة « تعاقد مع الإله ننغرسو على انه لن يسلّم اليتيم والارملة للرجل القويّ » [٢] . فالانسي اذن يتمتع بأعلى سلطة قانونية . ولكن كانت له مهام أخرى : فهو قائد قوات دولة المدينة ، ويتفاوض لمصلحة ربه مع « انسيات » يمثلون آلهة دول المدن الاخرى ، ويعلن الحرب والسلم .

وهذه الوظائف الاخيرة تشير إلى الشق الآخر من مهمة « الانسي » ، وهو تنفيذ اوامر الإله بحذافيرها . لأن الحرب والسلم يتطلبان قرارات تتعدى النظام المألوف ، ولا يستطيع الا الإله أن يقررها . ومن القضايا الاخرى التي على إله المدينة أن يبتّ فيها بنفسه قضية اعادة بناء الهيكل الرئيسي .

ولكي يعرف « الانسي » مشيئة سيده ، كانت له عدة سبل يطرقها . فهو قد يتلقى أمراً منه عن طريق حدث خارق او عجيب يرى فيه الكهان إشارة يؤولونها بموجب قوائم طويلة تدرج فيها الإشارات ومعانيها . او قد يطلب الجواب على سؤال معين بتضحية حيوان للإله وقراءة رسالة الإله في الشكل الذي تتخذه كبد الضحية . واذا لم يتضح الجواب من المرة الاولى ، أعاد الكرّة. والطريق المباشر للاتصال بالإله هو الأحلام . فيذهب « الانسي » الى الهيكل ليلاً ، ويقدم الضحية ، ويصلّي ، ثم ينام . وعندئذ قد يظهر له الإله في أحلامه ويوصيه بما يريد .

وفي حوزتنا بضع روايات تفصّل كيفية انتقال الأوامر من الإله الى وكيله البشري . نجد في إحداها كيف تلقّى غوديا ، « انسي » لَغَش [٣] ووكيل الإله ، أمراً من ننغرسو ، حول اعادة بناء هيكل ننغرسو المسمى انينو . فقد لاحظ غوديا اولاً أن الامور ليست على ما يرام عندما لم يرتفع دجله—وهو الذي يسيطر عليه ننغرسو — ولم يفض على الحقول كعادته كل سنة . فأوى غوديا الى الهيكل ، وهناك حلم حلماً ، رأى فيه عملاقاً يلبس تاجاً إلهياً وله جناحا طير عظيم وجسم ينتهي أسفله بموجة فائضة . وعلى يمينه ويساره أسود صاغرة . وقد أمر هذا الرجل غوديا ببناء هيكله . ثم طلع النهار في الافق ، وبرزت امرأة راحت تمحو المباني من أحد الأماكن ، وفي يدها قلم من ذهب ولوحة طين رُسمت فيها أبراج من النجوم . فتمعن فيها غوديا ودرسها . ثم جاء جندي يحمل لوحة من الزبرجد رسم فيها تخطيطاً لبيت . ورأى غوديا أمامه قالب آجرّ وسلّة ، ورجالاً باجسام طيور يصبون الماء بلا انقطاع في جرن ، وحماراً إلى يمين الإله يضرب الأرض بحافره نافد الصبر .

وقد أدرك غوديا بجمل المغزى في هذا الحلم ، وهو أن عليه ان يعيد تشييد هيكل ننغرسو ، غير أنه لم يفقه معاني التفاصيل فيما رأى ،وعزم على استيضاحها بمشاورة الإلهة نانشي التي كانت تقيم في بلدة صغيرة في مملكته ، لبراعتها في تفسير الاحلام . وقد استغرقت رحلته بعض الوقت لأنه كان يتوقف عند كل هيكل في الطريق فيصلي فيه طالباً العون والسند . وأخيراً بلغ مكان الإلهة ودخل عليها في الحال ليعرض عليها مشكلته . وقد أجابته على الفور(والرواية لا تخبرنا كيف أبلغته جوابها ، ولكنها تخبرنا بالجواب نفسه) : ان العملاق المتوج المجنح هو ننغرسو الذي يأمر غوديا ببناء هيكله انينو من جديد . وضوء النهار هو إله غوديا الشخصي الذي سينشط في العالم كله ليكلل بالنجاح البعثات التجارية التي سيرسلها غوديا لاستحضار مواد بناء الهيكل . والإلهة التي تمعنت في الابراج المرسومة في اللوحة كانت تقرر النجم الذي سيجلب الخير لإقامة الهيكل الجديد. أما الخطة التي كان يرسمها الإله فهي خطة الهيكل ، وما قالب الآجر والسلة إلا ما سيحتاج اليه الآجر المقدس عند البناء . وتفسير الرجال باجسام الطيور الذين يعملون بلا انقطاع هو أن غوديا لن ينام قبل القيام بهذا الواجب ، والحمار الذي يضرب الأرض بحافره وقد نفد صبره يرمز إلى « الانسي » وقد نفد صبره في انتظار البدء بالعمل .

غير أن الأمر لم يتضح بعد بالضبط . ما نوع الهيكل الذي يبغيه ننغرسو ؟ ما الذي يجب ان يحويه ؟ ولذا تشير نانشي على غوديا باستيضاح الإله ثانية. ولكن عليه أن يصنع عربة حربية جديدة لننغرسو ويزينها بكل غال وثمين ويأتي بها الى الإله مع قرع الطبول . وعندها سيصغي ننغرسو « الذي يفرح بالهدايا » إلى صلوات غوديا ويوصيه بنوع الهيكل الذي يبغيه بكل دقة . فيتبع غوديا هذه النصيحة ، وبعد أن يقضي في الهيكل عدة ليال عبثاً ، يظهر له ننغرسو أخيراً وينص عليه تفاصيل الوحدات التي يجب أن يتألف منها الهيكل :

أفاق غوديا من نومه ، ونفض نفسه . لقد رأى حلماً .

وأحنى رأسه خضوعاً لأوامر ننغرسو .

وهكذا يتمكن غوديا من الانصراف الى العمل . فيدعو شعبه الى الاجتماع ويخبرهم بما أمر الإله ، ويعيّن العمال للبناء ، ويرسل البعثات التجارية الى الخارج ، الخ . لقد تلقى الأمر الصريح ، وتوضح له ما ينبغي فعله .

لقد وصفنا هنا امراً إلهياً ببناء الهيكل . إلا أن اكثر المشاريع الهامة كانت تبدأ بأمر مماثل من الإله مباشرة . فالإله يأمر باعلان الحرب . والسعي للسلم ، وتشريع القوانين والاصول الجديدة لتنظيم شؤون الجماعة .

وهكذا يتجلى دور دولة المدينة ضمن الدولة الكبرى التي تتألف من الكون. انها مؤسسة خاصة وظيفتها في الدرجة الاولى اقتصادية . فهي مُلْكُ احد المواطنين في الدولة الكونية ، اي أحد كبار الآلهة فيها ، وهو يرأسها ، وهي كالمزرعة تزوده بضروريات الحياة من طعام وكساء ومأوى . وهي تهيىء هذه كلها بوفرة تتيح للإله حياة تليق به . انها حياة النبيل المحاط بالخدم والحشم والثراء . وعلى هذا النحو يستطيع الاله ان يعبر عن نفسه وهو حرّ لا يعوقه عائق .

وقد رأينا ان كل إله كبير هو القوة العاملة في إحدى ظواهر الطبيعة الكبرى ، كالسماء او العاصفة او غيرهما . فدولة المدينة ، اذ تساند احد الالهة الكبار وتهيىء له المدد الاقتصادي الذي يتيح له حرية التعبير الكامل عن نفسه ، انما تساند احدى قوى الكون الكبيرة وتتيح لها حرية العمل في اداء مهمتها . هذه اذن هي وظيفة الدولة المدنية البشرية في الكون . انها تساهم في ادامة الكون المنظم وقواه العاملة .

الدولة القومية في أرض الرافدين

أما الدولة القومية فتخالف دولة المدينة في ان نشاطها موجه على صعيد سياسي عوضاً عن الصعيد الاقتصادي . وكلتا الدولتين القومية والمدنية تشكيل

من تشكيلات السلطة ارتفع في النهاية عن المستوى البشري المجرد ، ولكل من التشكيلين قمة يحتلها إله كبير . ولكن بينما كانت خطوط دولة المدينة تلتقي في إله كبير بمثابته احد مواطني الدولة الكونية ، كانت خطوط الدولة القومية تلتقي في إله كبير بمثابته احد موظفي الدولة الكونية وهكذا غدت الدولة القومية امتداداً لعضو حكومي هو عضو في الدولة الوحيدة التي تتمتع بالسيادة الحقيقية .

ولعلنا نذكر ان الهيئة الحاكمة في الدولة الكونية هي مجمع الآلهة ، حيث نرى آنو يتزعم النقاش ، وانليل يمثل القوى التنفيذية كرئيس للشرطة وقائد للقوات المسلحة . غير ان انليل ، وان يمثل عنصر القوة والبطش في حكومة الدنيا ، ليس هو الوحيد في ذلك . فللمجمع الحق في اختيار اي عضو من اعضائه لحفظ الامن في الداخل وقيادة القوات المسلحة ، واعلانه ملكاً عليهم . والإله الذي يختارونه ملكاً حينئذ يؤدّي هاتين الوظيفتين بين الالهة ، ويعمل في الأرض عن طريق وكيله البشري ، حاكم دولة مدينته . وبموجب ذلك يعلن هذا الوكيل البشري سلطانه على الحكام الاخرين في البلاد وبالتالي على دول مدنهم . فمثلاً كانت فترة حوالي منتصف الالف الثاني ق . م . ، عندما حكمت ارضَ الرافدين دولةُ مدينة كيش ثم دولة مدينة أغيد ، وكلتاهما تابعة للإلهة إنانا ، تسمى « فترة حكم » إنانا . وعندما بسطت اور نفوذها بعد ذلك ، اعتبر إلهها نَنّا ملكاً على الآلهة .

بيد أن الروابط بين انليل وبين هذه الوظائف التنفيذية كانت من القوة بحيث يشار الى المَلَكية في الغالب بعبارة « الوظائف الانليلية » ، ويعتبر الإله الذي يملأ هذا المنصب عاملاً بارشاد من انليل .

وتقسم وظائف الملك الى شقين : معاقبة المذنبين والمحافظة على الشريعة والنظام في الداخل ، وقيادة الحروب وحماية ما بين النهرين في الخارج . وحسبنا مثلان لإيضاح هذه النظرية .

عندما استطاع حورابي ، بعد ان قضى ثلاثين سنة في حكم دولة مدينة بابل

الصغيرة ، أن يخضع المناطق الجنوبية كلها من العراق القديم ، كان معنى نجاحه - بالمصطلح الكوني - أن مردوك ، اله مدينة بابل ، قد اختاره المجمع الإلهي عن طريق زعيميه آنو وانليل، لادارة الوظائف الانليلية . وطبقاً لذلك يكون حورابي ، وهو وكيل مردوك البشري ، قد عُهد إليه بادارة هذه الوظائف على الأرض . ويروي حورابي ذلك على النحو التالي :

عندما عيّن آنو العليّ ، ملك الأنوناكي ، وانليل
سيد السماء والارض ،
وهما اللذان يقرران مقادير البلاد ،
عندما عيّنا مردوك ، بكر انكي ،
لاداء الوظائف الانليلية تجاه الشعب برمته ،
وجعلاه عظيماً بين الإجيجي ، وسميا بابل
باسمها الجليل وجعلاها
فائقة بين ارجاء العالم ، ووطّدا له
مُلكا أُسسه ثابتة ثبوت
اسس السماء والارض - عندئذ دعاني
آنو وانليل لتهيئة الرخاء للشعب ،
أنا حورابي ، الأمير ، المطيع ، خائف الله ،
لاقامة العدل في البلاد ،
وتحطيم الاشرار والفاسدين ، لكي
لا يؤذي القوي الضعيف ،
وأطلع أنا كالشمس فوق الأناس
السود الرؤوس ، وأنير البلاد .

نرى من هذه العبارة أن مردوك تناط به الوكالة عن انليل ، وان حورابي تناط به الوكالة عن مردوك . ولما كانت هذه العبارة مأخوذة من مقدمة شرائع حورابي ، فمن الطبيعي ان تؤكد بشكل خاص على نواحي القانون والنظام في

الوظائف الانليلية .

وقبل ان تعهد الوظائف الانليلية إلى مردوك وبابل ، كانت في عهدة مدينة إيسين والهتها نينيسينا . ولنستشهد بعبارة تصف فيهـــا الإلهة نفسها بعض واجباتها ، وتؤكد على مهمتها كقائدة الجنود في الحروب مع الاجانب :

عندما يثور قلب ذلك الجبل الاشمّ إنليل ،
عندما يقطّب حاجبيه إزاء قطر أجنبي ويقرر
مصير بلد تمرد عليه ،
يرسلني ابي انليل الى البلد المتمرد الذي
قطّب إزاءه حاجبيه ،
فأخرج ، انا المرأة البطلة ، انا المقاتلة
الفاتكة ، أخرج أنا إليه ! (٥)

ثم تصف العقاب الذي تنزله قواتها المسلحة في القطر الاجنبي ، وتروي كيف تخبر انليل في نيبور بما فعلت .

وبما ان الوكيل البشري يعمل باسم إله المدينة ، حتى في حالة اختيار إله المدينة ملكاً لأداء الوظائف الانليلية ، فان تعيين الوكيل البشري في مثل هذا الظرف لا يعتبر أمراً خاصاً من أمور إله المدينة ، بل يجب تثبيته من قبل المجمع الإلهي . ولذلك نجد ان نانا إله أور ، عندما أمسى ملكاً على الآلهة ، اضطر الى الرحيل الى نيبور في طلب منصب لوكيله شُلْغي . وفي نيبور يمثل نانا بين يدي انليل ، ويقبل هذا باقتراحه ، ويقول :

فليؤلم راعي شُلغي الاقطار المتمردة ،
وليجعل في فمه (؟) أوامر العدل والاستقامة . (٦)

ثم يذكر ميزّتي هذا المنصب البارزتين : الزعامة في الحرب واقامة العدل . بعد ذلك يعود نانا الى وكيله الانساني ليبشره بأن انليل راض عن وكالته .

ولدينا التماس يقدمه إشمي – دَغان حاكم إيسين ، فهو صورة أكثر تفصيلاً لمثل هذا التثبيت . فهو يطلب الى انليل اولاً ان يمنحه السيادة في الشمال وفي الجنوب ، وان يمنحه آنو ، باقتراح من انليل « عصيّ الرعاة كلهم » . ثم يرجو كلاً من كبار الآلهة الآخرين ان يعينه على هذا النحو او ذاك وعندما تتضح الخطوط العريضة لهذا التثبيت ومايتبعه من سلطات ، يقول الملك ضارعاً :

وليتكلم أنكي ، وننكي ، واينول ، ونينول ، وارباب المقادير من الانوناكي ،

(وكذلك) ارواح نيبور ، وارواح ايكور ، وليتكلموا في الآلهة العظام عن المصير الذي قرروه ، وليقولوا كلمتهم التي لا تتبدل : «فليكن ! »[٧]

أي ، فليثبت مجمع الآلهة تعيينه بتصويتهم بالموافقة .

لقد كان لتخيّل العراقيين الاقدمين للكون على صورة دولة منظمة – أي أن الآلهة الذين يملكون ويحكمون دول المدن المختلفة مرتبطون فيما بينهم في وحدة عليا ، هي مجمع الآلهة ، بحوزتها وسائل اجرائية للضغط من الخارج واقرار القانون والنظام من الداخل – نتائج بعيدة الاثر في تاريخ ما بين النهرين وفي النحو الذي دُرست عليه الوقائع التاريخية وفُسرت . منها مثلاً تقوية الميل الى الوحدة السياسية في البلاد باقرار كل الوسائل المتخذة لهذا الغرض مهما تعسفت . لان الفاتح ، اذا ما نجح ،اعتبر وكيلاً لانليل . وقد يسّرت فكرة الناس هذه عن الكون قاعدة للقانون الدولي ، حتى في الفترات التي كانت الوحدة القومية فيها على اضعفها ودول المدن العديدة فيها وحدات مستقلة ، فنجد في فجر التاريخ ان خلافاً بين ملاكَيْن إلهيين هما ننغرسو ، إله لغش ، وشارا ، إله أمّا . ومثل هذا الخلاف يرفع الى محكمة يرأسها انليل في نيبور . فينفذ انليل قراره عن طريق ممثله البشري حينئذ ، ميسليم ، ملك كيش . فيقيس ميسليم الارض المتنازع عليها ويرسم الحد الفاصل الذي يعيّنه انليل .

وعلى هذا الغرار نجد « ملوكاً » آخرين طوال تاريخ هذه البلاد يقومون

بالوساطة والتحكيم في المنازعات بين دول المدن ، مؤدّين بذلك واجبهم كممثلين لانليل . وهكذا فان أرتوهيغال ملك اوروك ، بعد أن حرّر شومر وحدها، فصل في النزاع حول الحدود بين لغش وأور[9] . وكذلك رفع اورنمّو ، اول ملوك السلالة الثالثة في أور ، نزاعاً من هذا النوع إلى قاضي الآلهة ، أوتو ، الإله الشمس ، و « بموجب قرار أوتو العادل وضّح حقائق النزاع وأثبتها (بالشهود) »[10] .

وهذه النزعة لجعل الصراع البشري السافر يبدو كقضية قانونية مثارة بين الآلهة يُنفّذ فيها قرار إلهي ، نجدها جلية في نقوش يروي فيها أرتوهيغال كيف أنه حرر شومر من قبضة مضطهديها الغوتيين[11] . فبعد المقدمة التي يذكر فيها اوتوهيغال الحكم الفاسد الذي أقامه الغوتيون ، يصف كيف ان انليل اصدر قراراً بعزلهم . ويلي ذلك توكيل انليل لاوتوهيغال ، وتعيين نائب إلهي يرافقه ويوافق على ما يقوم به كوكيل شرعي . وفي النهاية يصف لنا حملته وانتصاره فيها .

غير أن الوظيفة التي كانت تؤديها الدولة القومية كامتداد للسلطات التنفيذية التي في الدولة الكونية ، على أهميتها لم تكن لازمة . فقد جاء زمن استقرت فيه الملكية في السماء أمام آنو قبل أن تنزل الى الارض ، وعرف التاريخ أزماناً لم يعين فيها الآلهة اي ملك بشري على الارض . ورغم ذلك ، استمر الكون في مجراه . وكما لم تكن الملكية البشرية لازمة ، لم يكن هناك من الملوك من ليس الآلهة في غنى عنهم . فقد يحكم الآلهة ، بين الحين والآخر ، بعدم صلاحية الاله والمدينة اللذين يتمتعان بالملكية ، وان لم يكن السبب إلا رغبة المجمع الإلهي في التغيير . عندئذ « تُضرب المدينة بالاسلحة » ، وتُضفى الملكية على إله آخر ومدينة أخرى ، أو تُبقى شاغرة .

وإذ تتبلور مثل هذه الأحداث الجسام ، تحس المدينة الملكية بان قبضتها آخذة في الضعف ، ووظائفها آخذة في الاضطراب . فتختلط على الناس الإشارات والتكهنات ، ويمتنع الآلهة عن إعطاء الأجوبة الواضحة على أسئلة

البشر ، ولا تصـــدر عنهم الأوامر ، وتظهر دلائل الشؤم في كل مكان ، ويتوقع الناس الكارثة وكلهم توجّس وفزع .

ويعاني آلهة المدينة السائرة الى حتفها ما تعانيه المدينة . فنحن نعلم مثـــلا المشاعر التي استبدّت بننغال، إلهة أور ، أيام اوشكت هذه المدينة على السقوط ، قبيل التئام بجمع الآلهة لتقرير زوال الملكية التي تتمتع بها اور وهلاك المدينة في عاصفة انليل الرهيبة . هذه هي الإلهة نفسها تروي قصة هاتيك الأيام :

عندما كنت وكلّي حزنٌ وأسى أتوقع يوم العاصفة ذاك ،
يوم العاصفة ذاك ، المقدّر لي ، المفروض عليّ ، وكلّي
دمع وبكاء ،
يوم العاصفة ذاك ، المقدر لي ، المفروض عليّ ، وكلّي دمع وبكاء ،
المكتوب عليّ ، أنا المرأة —
وإن رجفت وارتعدت ليوم العاصفة ذاك ،
يوم العاصفة ذاك ، المقدّر لي ، المفروض علي ، وكلّي دمع وبكاء ،
يوم العاصفة الظالم المقدّر لي —
لم يكن لي مهرب من اليوم المحتوم ذاك .
وان رجفت وارتعدت لتلك الليلة ،
ليلة البكاء العاتي المكتوبة عليّ ،
لم يكن لي مهرب من الليلة المحتومة تلك .
على كاهلي حطّ الخوف من دمار العاصفة الشبيه بالطوفان ،
وعلى حين فجأة وانا في فراشي ،
في الليل وأنا في فراشي حُرمت الاحلام كلها .
وعلى حين فجأة وانا في فراشي حُرمتُ ،
وانا في فراشي حرمت النسيان كله .
ولأن هذا البكاء المر قد قُدّر لبلادي
ولأني لم استطع ، حتى ولو جُبتُ أرجاء الأرض —

بقرةٌ تبحث عـن عجلها —
أن استعيد شعبي ،
لأن هذا البكاء المر قد قُدّر لمدينتي ،
حتى ولو بسطت جناحيّ كالطير
وكالطـّير طرتُ لمدينتي ،
ما كانت مدينتي لتنجو من الدمار حتى أُسسها ،
ما كانت اور لتنجو من الهلاك حيثما هي.
ولأن يوم العاصفة ذاك كان قد رفع يده ،
حتى ولو زعقت وصحت قائلة :
« عُد يا يوم العاصفة ، إلى صحرائك » ،
ما كان كلكل تلك العاصفة ليرتفع عني. (١٢)

ورغم علم ننغال بأن الآلهة لن يتزحزحوا عن قرارهم، فانها لا تألو جهداً في محاولتها التـأثير على المجمع عندمـــا يفوه بالحكم المحتوم. فتضرع اولاً إلى آنو وانليل ، وعندما يخيب رجاؤها ، تتوجه بالضراعة إلى المجمع نفسه- دون جـــدوى .

ثم إلى المجمع ، والجمهور لم ينفضّ بعد ،
والانوناكي يقسمون (على التمسك بالقرار)
وهم ما زالوا جالسين ،
الى المجمع جررتُ قدميّ ومددت ذراعيّ .
أجل ، سكبت دمعي أمام آنو ،
أجل ، ندبت ورثيت حالي امام انليل :
وقلت لهما : « ألا يجوز لمدينتي ألاّ تُدَمّر ؟ »
وحقاً قلت لهما : « ألا يجوز لأور ألاّ تدمّر ؟ »
أجل قلت لهما : « ألا يجوز لأهلها ألا يُذبحوا ؟ »
ولكن آنو لم يلتفت إلى هذه الكلمات ،

ولم يفه انليل بـ « يسرّني ذلك » فليكن »

ليهدىء روعي .

وأمروا بأن تدمّر المدينة ،

وأمروا بأن تدمّر أور ،

وأمروا بأن يقتل سكانها كما نصّ القدر . [١٣]

وهكذا تسقط اور صرعى تحت أقدام البرابرة. وقد عزم الآلهة – كاتقول قصيدة اخرى عن هذا الحدث :

أن يغيّروا الأيام ، ويمحقوا الخطة

ويقلبوا طرق شومر رأساً على عقب

والعواصف تهدر كالطوفان . [١٤]

اننا نستشهد بهذه الابيات لانها تلخص مضمون الملكية القومية . فقد كانت الملكية القومية ضماناً لبقاء «طرق شومر » أي الطرق الحضارية في البلاد ، ونهج الحياة الشرعي المنظم . وكانت وظيفتها في الدنيا حماية البلد ضد الاعداء في الداخل والخارج ، وضمان العدل والاستقامة في شؤون الناس .

الدولة والطبيعة

لقد أجملنا ، ببحثنا في دولة المدينة والدول القومية ، وظيفة الدولة البشرية بوجه عام ضمن الكون العراقي القديم . لقد كان لدولة المدينة وظيفة اقتصادية . فكانت تهيىء للاله الكبير وحاشيته اساساً اقتصادياً يمكّنه من الحياة الكاملة المفعمة وتحقيق طبيعته تحقيقاً حرّاً من كل قيد . اما الدولة القومية فوظيفتها سياسية . لقد كانت امتداداً للسلطات التنفيذية التابعة لدول الكون ، مطبّقة قرارات الآلهة على صعيد بشري ، ومؤمّنة بذلك الحماية المسلّحة لمزارعهم ، وجاعلة العدل والاستقامة قاعدة السلوك بين خدّامهم – البشر .

ولكن يجدر بنا ألا نترك موضوعنا ، وظيفة الدولة ، قبل ان نلفت الانظار إلى ناحية غريبة طريفة لا تظهر دائماً بجلاء عندما ترى دولة الانسان من خلال دولة الكون . تلك الناحية هي علاقة الدولة البشرية بالطبيعة .

قلنا إن دولة المدينة تيسّر الامكانيات الاقتصادية التي تتيح للآلهة حياة كاملة مفعمة وتعبيراً حرّاً عن الذات . وهذا التعبير عن الذات يتفاوت بتفاوت الالهة : فلكل منهم نمطه الخاص في الحياة ، وطقوسه ومراسيمه المميزة . وذلك ما نراه في المهرجانات الدينية الكبرى التي قد تتمركز في طقس زواج ، او مسرحية قتال ، أو مسرحية الموت والبعث . لقد كانت هذه الاحتفالات الدينية من شؤون الدولة ، وكثيراً ما كان حاكم دولة المدينة يقوم بالدور الرئيسي في المسرحية . ولكن ما السبب في كونها من شؤون الدولة ؟

لنأخذ احد هذه المهرجانات في شيء من التفصيل . في أواخر الالف الثالث ق.م. كانت مدينة إيسين ، التي كانت المدينة الحاكمة في جنوب ارض الرافدين ، تحتفل كل سنة بزواج الإلهة إنانا من الإله دموزي أو تموز . ليس غريباً ان الزواج هو ما تعبّر به الإلهة الصبية عن نفسها ، ومنطقي ايضاً — بموجب النظرة الى الكون كدولة — ان يقوم خدامها وبطانتها البشر بالمراسيم في زفافها ويشتركوا في الاحتفالات كضيوف ومتفرجين . ولما كانت الالهة تجسيداً لخصب الطبيعة ، وزوجها ، الإله الراعي دموزي ، تجسيداً لما في الربيع من قوى الخلق فليس غريباً ان يرمز هذا الزواج السنوي إلى يقظة الطبيعة في الربيع ، بل يجسّد اليقظة الربيعية . وفي زواج هذين الإلهين تمثل للعيان قوى الخلق في الطبيعة وخصبها . ولكننا نتساءل : لماذا يتخطى اثنان من خدم الالهة البشر — الحاكم وإحدى الكاهنات فيما يبدو — منزلتهما البشرية ، ويتقمصان هوية الإلهين دموزي وإنانا ، ويقومان بدور زواجهما ؟ لأن هذا ما كان يحدث في هذه المراسيم بالفعل .

يعود الجواب على ذلك إلى زمن قصيّ سبق الازمان التي تبلورت فيها النظرة الى الكون كدولة ، في احدى فترات ما قبل التاريخ عندما لم تكن الآلهة بعد

قد اتخذت شكلاً بشرياً يُرى في حكام الدول والمدن، بل كانت لا تزال هي ظواهر الطبيعة نفسها . وفي تلك العصور لم يكن موقف الانسان موقف الطاعة السلبية المجردة ، بل كان موقفاً يدعو إلى التدخل الفعلي ، كما نرى بين الكثير من الاقوام البدائية حتى اليوم . فمن أوليّات المنطق الميثوبي ان الشبه والهوية يتمازجان ، وأن « شبيه الشيء » لا يختلف عن « الشيء نفسه » . ولهذا فان الرجل الذي يشبه إحدى قوى الطبيعة ويمثل دورها (اي انه يشبه احد الالهة ويمثل دوره) يستطيع في الطقس الديني أن يتحد بهوية هذه القوة ويتلبسها ، اي انه يتلبس هوية الإله ، واذ يصبح هو الإله يستطيع بأفعاله ان يسخّر تلـــك القوة كيفما شاء . فاذا تقمص الملك هوية دموزي ، غدا هو دموزي . وهكذا تغدو الكاهنة هي إنانا . والنصوص التي لدينا تقول ذلك بصراحة . فزواجهما هو زواج قوى الخلق في الربيـع . وهكذا يتحقق عن طريق فعل ارادي بشري جماعٌ إلهي هو مصدر التناسل الباعث المحيي الذي ، كما تقول نصوصنا ، تعتمد عليه « حيـــاة البلاد جميعها » ، وانسياب الأيام والليالي وتجدد الهلال طيلة العام الجديد [١٥] .

وما ينطبق على هذا الزواج المراسيمي ينطبق على المهرجـــانات المراسيمية الاخرى . ففي مسرحية الموت والبعث يصبح الانسان إله النبت ، إله الحشائش والخضرة التي احتجبت في جفاف الصيف وبرد الشتاء . واذ يصبح هو الإله ، يظهر نفسه للملأ وبهذا يسبب عودة الإله ، عودة النبات الذي ينمو في كل مكان عند مقدم الربيـع . وهذه الطقوس تتضمن عادة مواكب النواح على الإله الذي ضاع ، والبحث عنه ، ولقياه ، والعودة المظفرة برفقته [١٦] .

وهذا ما نجده ايضاً في مسرحية القتال . ففي كل عام جديد ، عندما تهدد الفيضانات باسترجاع فوضى مياه الزمـان الاول ، كان من المحتم على الالهة أن يحاربوا من جديد معركة الزمان الاول عندما غنموا الدنيا لاول مرة . فيتقمص الانسان شخصية إله ما : فيصبح الملك في مثل هذا الطقس انليـل او مردوك او آسور ، وبصفته إلهاً يقاتل قوى الفوضى . وقد استمر الملك في بابـل حتى نهاية الحضارة العراقية القديمة ــ قبل الميلاد ببضعة قرون ــ يقوم بتقمص هوية

مردوك كل سنة ومحاربة كنغو قائد جيوش تعامت، والتغلب عليه بحرق حَمَل كان كنغو يحسب مجسّدا فيه [١٧] .

وفي هذه الاحتفالات التي كانت تحت إشراف الدولة،ساهمت الدولة البشرية في السيطرة على الطبيعة وادامة الكون المنظم . فالانسان في هذه المراسيم يضمن بعث الطبيعة في الربيع ، ويكسب المعركة الكونية ضد الفوضى ، ويخلق الدنيا المنظمة من الفوضى كل سنة .

ولئن تكن وظائف الدولة البشرية هذه قد اندمجت الى حد مـــا في نظرة الانـسان الى الكون كدولة ، ولئن تعتبر هذه الاحتفالات بعض أفعال أحـــد الآلهة وجزءاً من إفصاحه عن ذاته، يشترك فيها البشر كما يشترك الخدم في الاحداث المهمة في حياة اسيادهم ، فان المغزى الأعمق او المعنى المنطوى عليه في هـــذه الاحتفالات انما هو خارج عن النظرة الى الكون كدولة ولا أساس له فيهـا . فلا عجب اذا لم تجد الاحتفالات مكانا لها في بحث هذه النظرة ، لأنها تمثل طبقة أقدم منها في « الفكر التأملي »

ان الانسان ، بموجب النظرة الى الدنيا كدولة هو عبد القوى الكونيــة الكبرى.انه يخدمها ويطيعها.ولا وسيلة له للتأثير عليها سوى الصلاة والتضحية – اي بالاغراء والهدايا . أما بموجب النظرة الاقدم منها ، تلـــك التي أوجدت الاحتفالات ، فالانسان نفسه يستطيع أن يصبح الهاً ، ويتقمص شخصية القوى الكونية الكبرى التي تحيط به ، وهكذا يستطيع التأثير عليها بالفعل والحركة، لا بمجرد الرجاء والضراعة .

الفصل السابع

أرض الرافدين : الحياة الفاضلة

الفضيلة الكبرى : الطاعة

من المحتمّ ان تبدو الطاعة ، في حضارة ترى الكون كله على صورة دولة ، كفضيلة كبرى . لأن الدولة مبنية على الطاعة والخضوع للسلطة . فلا عجب اذن ان نرى ان « الحياة الفاضلة في ارض الرافدين كانت « الحياة المطيعة » ، حيث يقف الفرد في المركز من دوائر متلاحقة من السلطة تحدد حرية عمله ونشاطه – وكانت أقرب واصغر هذه الدوائر تتألف من السلطات التي ضمن أسرته : أبيه وامه ، أخيه الأكبر واخته الكبرى . وبحوزتنا نشيد يصف عصراً ذهبياً قادماً ، يتميّز بأنه عصر الطاعة :

يوم يحجم المرء عن السفاهة إزاء غيره ، ويكرم الابن اباه ،
يوم يبين الاحترام جلياً في البلاد ، ويبجّل صغيرُ القدْر الكبيرَ ،
يوم يحترم (؟) الأخ الصغير ... أخاه الكبير ،
ويرشد الولد الاكبرُ الولدَ الأصغر ويتمسك (الاخير) بقراراته .[1]

ويوصّى العراقي القديم دائماً بأن « اسمع كلمة أمك كما تسمع كلمة إلهك » ، و « احترم اخاك الاكبر » ، و « اسمع كلمة اخيك الاكبر كماتسمع كلمة أبيك » ، و « لا تُغضب قلب اختك الكبرى » .

وما طاعة المرء للافراد الذين يكبرونه سناً في العائلة الا البدايـــة . فوراء العائلة دوائر اخرى وسلطات اخرى : الدولة والمجتمع . فثمة المراقب حيث يعمل المرء ، وثمة المشرف على الاعمال الزراعية التي يشترك فيها المرء ، وثمة الملك . وكلهم يطالب بالطاعة المطلقة . والعراقي القديم ينظر الى الجمهور الذي لا قائـد له نظرة الاستياء والشفقة — ونظرة الخوف ايضاً . « الجنود بـــلا ملك غنم بغير راعيها . »[٢]

واذا كان الجمهور بلا قائد ينظمه ويوجهه ضائعاً حائراً كقطيع من الغنم دون راع ، فانه ايضاً شيء خطر ، قد يكون مدمراً كالمياه التي تحطم سدودهـــا وتغرق الحقول والبساتين اذا لم يتداركها مفتش الري بصيانة السدود . « العمال بلا مراقب كالمياه بلا مفتش ري »[٣]

ثم إن الجمهور الذي يعوزه القائد والتنظيم لا يجدي ولا ينتج، كحقل لا ينمو الزرع فيه اذا لم يحرث : « الفلاحون بلا مشرف كحقل بلا حارث »[٤] .

ولذا يستحيل وجود عالم منظم اذا لم تفرض عليه سلطة عليا ارادتها. والفرد هنا يشعر بان السلطة دائماً على حق : « اوامر القصر ، كأوامر آنو ، لا تتبدل. كلمة الملك حق . ونطقه كنطق الإله لا يغيره شيء ! »[٥] وفضلاً عن دوائر السلطة البشرية من عائلة ومجتمع ودولة للحد من حرية الفرد ، هنـــاك دوائر السلطة الالهية التي لا يجوز له ان يتخطاها . وهنا ايضاً نجد روابط ولائيـــة بعضها وثيق وبعضها واهٍ . فروابط الفرد بكبار الآلهة—في الالف الثالث ق.م على الأقل—روابط نائية ، لأنه يخدمهم لا بصفته فرداً معيناً بل بصفته عضواً في مجتمعه . انه يعمل لهم في مزارعهم ، ويطيع برفقة جيرانه ومواطنيـــه قوانينهم واوامرهم ، ويشترك في احتفالاتهم السنوية كأحد المتفرجين . ولكن نادراً ما يتمتع رقيق الأرض بعلاقة حميمة بسيده، وهكذا فان الفرد في هـذه البلاد لا ينظر الى الآلهة الكبار إلا كقوى نائية ليس له ان يتضرع اليها إلا في الشديد من الازمات ، ولا يفعل ذلك إلا عن طريق الوسطاء. أمـــا العلاقات الشخصية الوثيقة — كعلاقات الفرد بالسلطات التي في عائلته من أب وأم وأخ

وأخت أكبر منه – فلا توجد إلا بينه وبين إله واحد فقط – إلهه الشخصي.

ومن عادة الإله الشخصي ان يكون إلها صغيراً يعنى بعائلة ذلك الانسان عناية خاصة أو يحبه لهوى في نفسه. فهو اقرب ما يكون الى تشخيص لحظ الفرد ونجاحه في الحياة. ويفسّر النجاح بانه قوة خارجية تتغلغل في افعال الفرد وتتيح لها انتاج النتائج. فالنتائج لا تصدر عن قدرة الانسان نفسه، لأنه أضعف من أن يؤثر على مجرى الكون تأثيراً يذكر. ولا يقوى على ذلك الا الإله. ولذلك، اذا حققت الأشياء ما كان يأمله الفرد بل فاقت كل ما يأمل، فلا ريب في ان إلهاً ما قد اهتم به وبافعاله وآتاه بالنجاح. فهو، على حد قول سكان ما بين النهرين، «قد حصل على إله». واعتقادهم بأن الإله الشخصي هو القوة الكامنة وراء فلاح الانسان ظاهر بوضوح في اقوال كهذه:

ليس بمقدور الانسان، بلا إله (شخصي)،
ان يكسب خبزه،
ولا بمقدور الفتى ان يحرّك ذراعه ببطولة في المعركة.

أو:

عندما تختط للمستقبل يكون إلهك إلهك،
واذا لم تختط للمستقبل، ليس إلهك بإلهك.

اي انك لن تحظى بالنجاح الا اذا اختططت للمستقبل، وعندئذ فقط يكون إلهك معك.

وبما ان الإله الشخصي هو القوة المسببة لنجاح اعمال الانسان، فمن الطبيعي ان يتحمل ايضاً المسؤولية الادبية في مثل تلك الافعال. مثلاً، عندما هاجم لوغالزَغيسي، حاكم أمّا، مدينة الغش ودمّر بعضها، وضع أهل الغش اللوم، دونما تردد، على إلهة لوغالزغيسي، قائلين: «في عنق إلهته الشخصية نِدابا هذه الجريمة!» [٨] أي فلتحاسب السلطات الإلهية المسؤولة عن الكون هذه الإلهة عما كانت العون على اقترافه.

ولذلك يعبد المرء ويطيع هذا الإله الشخصي قبل غيره. وفي كل بيت كنيسة صغيرة للإله الشخصي حيث يصلي ربّ الدار ويأتي بالقرابين كل يوم .

على الانسان ان يسبّح بعظمة إلهه .

وعلى الشاب ان يطيع بكل جوارحه أمر إلهه . (٩)

جزاء الطاعة

والآن، اذا كانت نغمة الطاعة الرتيبة هذه – للامرة والحكام والآلهة – هي جوهر الحياة الفاضلة المستقيمة في ما بين النهرين، ما الذي كان الانسان يرجوه من خير بتمسكه بحياة الفضيلة؟ ان الجواب الامثـــل على ذلك نعطيه بصيغة تتفق ونظرة البابلي القديم الى الدنيا، وتتفق ومـنزلة الانسان في الدولة الكونية. فنحن نذكر ان الانسان قد خلق ليكون عبداً للآلهة. انه خادمهم. وللخادم المجتهد المطيع ان يلجأ الى سيده في طلب الحماية. كما ان للخادم المجتهد المطيع ان يتوقع الترقية والمكافأة من سيده. اما الخادم الكسول الـــلامطيع فلا أمل له في شيء من ذلك . فطريق الطاعـة والخدمة والعبادة هي طريق التمتع بالحماية ، وهي كذلك الطريق الى النجاح في الدنيا واسمى القيم في الحياة البابلية : الصحة والعمر الطويل ، والمركز المرموق بين الجماعة ، والابنـاء الكُثُر ، والثراء .

عندما ننظر الى الكون البابلي من ناحية ما بوسع الفرد ان يغنم لنفسه، يضحي الإله الخاص شخصية محورية: فهو الصلة بين الفرد وبين الكون وقواه، وهو النقطة الأرخميدية التي يمكن تحريكه منها. وذلك لأن الإله الشخصي ليس بالنائي الرهيب ككبار الآلهة، بل هو دانٍ أليف كثير الاهتمام. وللمرء ان يخاطبه ويلتمس اليه ويستثير عطفه – وباختصـار، للمرء ان يستخدم معه كل الوسائل التي يلجأ اليها الطفل مع والديه . ويمكن ضرب المثل على طبيعة هذه

العلاقة برسالة وجهها احد الأناس الى ربه ، لان سكان ارض الرافدين كثيراً ما كانوا يخطون الرسائل الى آلهتهم . لعلهم كانوا يظنون انهم قد لا يجدون الإله في البيت عندما يذهبون اليه ، ولكنه ولا ريب يقرأ الرسائل التي تصل اليه . او قد يكون كاتب الرسالة مريضاً يقعده مرضه عن المجيء بنفسه ، فيلجأ الى الكتابة . أما بصدد الرسالة التي سوف نستشهد بها ، فيبدو ان كاتبها يرفض المجيء بنفسه لانه « زعلان » . فهو متألم لظنه ان ربه قد أهمله . فيشير الى ان هذا الاهمال منه غير محمود العواقب ،لان العباد المؤمنين قلائل ويصعب استبدالهم . ولكن اذا أجاب الإله الى رجائه ، فسيهرع الى المثول أمامه لعبادته . وفي الختام ، يستثير الكاتب عطف الإله : اذ عليه ان يذكر انه (أي الكاتب)ليس الوحيد المحتاج الى عونه ،بل ان له عائلة واطفالاً مساكين يعانون ما يعانيه .وهذا نص الرسالة :

خاطب الربّ أباك ، هذا ما يقوله خادمك آبيلاداد :
لِمَ قد أهملتني ؟
من ذا الذي يأتيك بواحد يحلّ محلّي ؟
اكتب الى الاله مردوك ، فأنت أثير لديه ،
لعله يكسر لي قيودي ،
فأرى وجهك عندئذ وأقبّل قدميك !
واذكر كذلك عائلتي ، كباراً وصغاراً ،
ارحمني من أجلهم ، واجعل عونك يبلغني ! » (١٠)

ان القيود التي تذكرها الرسالة هي المرض . فالمرض مهما كان نوعه يرى كمارد شرير يمسك بالانسان ويجعل منه أسيراً في قبضته . وحالة مثل هذه ،في الواقع، تتخطى سلطة الإله الشخصي . فرب المرء الشخصي يستطيع أن يعينه في مسعاه ويتيح له البروز والمكانة في مجتمعه ، ولكنه لا يقوى على تخليصه من براثن مارد لا يردعه وازع أو قانون . إلا أن للإله ـ وهذا من فوائد التمتع بالعلاقات مع أولي الأمر في المقامات العليا ! ـ أصدقاء من ذوي النفوذ . انه يعايش الآلهة

الكبار ، ويعرفهم معرفة طيبة . فاذا وقع المرء الذي في وصايته في قبضة مارد شرير ، وجب عليه ان يستغل ما له من نفوذ لتحريك آلة العدالة الإلهيــة الضخمة . ولذا تقول الرسالة : « اكتب الى الاله مردوك ، فأنت أثير لديه .. »

اننا نحن ، الذين نعيش في ظل دولة عصرية ، نعتقد كقضية مسلّم بها ان جهاز العدالة — المحاكم والقضاة والشرطة — هو في خدمة كل من يعتبر نفسه مظلوما او مساءً اليه . غير ان هذه فكرة حديثة جداً . وما علينا إلا ان نعود الى انكلترا في العصر الوسيط لنرى دولة يعسر على المرء فيها ان يجعل محكمة الملك تنظر في قضيته . وقد صيغت الدولة البابلية القديمة ، التي كانت نموذجاً للدولة الكونية ، في قالب اشد بدائية من انكلترا ذلك العصر . فلم يكن في هذه الدولة البدائية بعد جهاز تنفيذي متكامل لتنفيذ قرار المحكمة ، بل يترك التنفيذ الى الفريق الرابح ولهذا السبب ترفض المحكمة النظر في أيــة قضية إلا إذا استوثقت ان للمشتكي نصيراً قوياً يضمن تنفيذ الحكم فيتحتم على الاله الشخصي في اول مسعاه ان يجد نصيراً بين الآلهة الكبار . وقد كان من دأب إيا ، إله الماء العذب ، ان يتعهد بمثل هذه الحماية ، غير ان له من الجلال والهيبة ما يمنع الرب الشخصي من الاتصال المباشر به . فيلجأ الى ابن إيا ، مردوك ، وبعد ذلك يحث مردوك أباه على العمل . فاذا استنسب إيا ذلك ، بعث رسوله — وهو أحد الكهنة المرتلين من البشر — ليسعى برفقة الإله الشخصي الى محكمة الآلهة ، حيث يرجو الرسول باسم إيا ان يقبل الإله الشمس (القاضي الإلهي) النظر في هذه القضية . ويوجه هذا الرجاء الى الشمس الطالعة في احتفال مهيب في الهيكل. فيقول الكاهن بعد الثناء على عدالة الاله الشمس وقدرتــه على إقصاء المردة بالشريعة وشفاء المبتلين بهم :

ايها الإله الشمس ، خلاصهم بيدك ،
انك توفق بين الشهادات المتناقضة ، فكأنها كلها
إفادة واحدة .
أنا رسول إيا .

والخلاص المبتلى أرسلني اليك .
ورسالته قد تلوتها عليك .
أما هذا الرجل ، ابن إلهه ، فاحكم في قضيته ،
وانطق له بالحكم ،
واطرد المرض الخبيث من جسمه [١١] .

فيصدر عن الإله الشمس قرار ، يؤمّن إيا الجبار تنفيذه ، بان يطلق المارد الشرير صاحبنا من قبضته .

كان النفع الاكبر من الإله الشخصي هو استحصاله العدالة الإلهية بنفوذه ، غير أنه كان يطلب اليه ايضاً أن يستغل هذا النفوذ لرقاه وتقدم الفرد الذي في وصايته بصورة عامة ، وأن يذكر هذا الفرد بالخير كلما استطاع . فنجد مثلاً ان انتمينا يتوسل للإذن لربه الخاص بالمثول دوماً والى الأبد بين يدي الاله العظيم ننغرسو لكي يلتمس الصحة والعمر الطويل لانتمينا [١٢] .

فاذا لخصنا إذن، ما تقوله النصوص عن جزاء «الحياة الفاضلة» نجد أن الحياة مسألة اعتباطية. فالانسان قد يحظى عن طريق الطاعة والخدمة برضا الهه الشخصي ، وهذا الإله قد يسخّر نفوذه مع من يعلوه من الآلهة لمنفعة ذلك الانسان . ولكن حتى العدالة منّةٌ شخصية ، ليس لأحد ان يطالب بها عن حق ولا تحصّل إلا عن طريق العلاقات الخاصة ، والضغط الشخصي ، والتحيز الصريح . فليس في « الحياة الفاضلة » مهما دنت من الكمال إلا وعد بالجزاء المحسوس — وهو وعدٌ غير قاطع ولا ضمانة فيه .

تقييم الحقائق الأساسية : الطالية بعالم عادل

لقد بقيت فكرة الدولة الكونية مستقرة نسبياً طوال الألف الثالث ق.م ، غير أن الدولة البشرية الفعلية تطورت في اثناء ذلك تطوراً كبيراً . فازدادت

السلطة المركزية قوة ،واشتد جهاز العدالة كفاءة ، وجعل العقاب يتلو الجريمة بانتظام متزايد. وفكرة أنّ العدالة شيء من حق كل إنسان اخذت تتبلور ببطء في الألف الثاني ق.م. — وهو الألف الذي ظهرت فيه شرائع حمورابي — بحيث اضحى الناس يشعرون ان العدالة حق مشروع ، لا منّة شخصية .

غير أن هذا الرأي كان لا بد له من أن يناقض نظرة الناس القائمة حينئذ الى الدنيا . فبرزت إلى الوجود مشكلات أساسية ، كتبرير الموت ومشكلة الانسان الفاضل الذي يقاسي البلايا رغم فضيلته . وهاتان المشكلتان لا تبرزان بنفس الوضوح ، غير أن وراء كلتيهما نفس الاحساس العميق بالألم والمأساة .

٢- الثورة على الموت : ملحمة كلكامش

لعل أقل الاثنتين إفصاحاً وتعليلاً هي الثورة على الموت.. اننا نلقاها في صورة سخط مكتوم وإحساس دفين بالظلم . وهي احساس اكثر منها تفكير . ولكن مما لا يرقى اليه الشك هو أن هذا الاحساس منشؤه الفكرة الجديدة عن حقوق الانسان والمطالبة بالعدالة في الكون . فالموت شر — وهو في قسوته شر من كل عقاب ، بل هو العقاب الاكبر . وما الداعي الى موت الانسان اذا لم يكن قد اقترف إثماً ؟ لم يكن لمثل هذا السؤال في العالم الاعتباطي القديم اي خطر ، لأن الخير والشر كليهما امر اعتباطي . أما في عالم العدالة الجديد فقد اضحى ذلك سؤالا يتحتم الجواب عليه . ونحن نجد معالجة له في ملحمة غلغامش التي يُعتقد أنها أُلّفت في اوائل الالف الثاني .وهي ملحمة بنيت على اقاصيص أقدم منها ، غير أن الاقاصيص أعيد سبكها في قالب جديد ، وجمّعت حول موضوع جديد ، هو موضوع الموت .

غلغامش شاب شديد العزيمة،وهو حاكم مدينة اوروك (الوركاء) في بلاد سومر . إنه يسوق شعبه سَوقاً عاتياً. فيلتمس الشعب الى الآلهة بأن تخلق منافساً له يشغله،

فيجد الشعب شيئاً من الراحة . فتستجيب الآلهة وتخلق انكيدو ، ويصبح هذا رفيق غلغامش وصديقه . ويخرج الاثنان في طلب المغامرات والاخطار ، ويشقان الطريق الى « غابة الأرز » في الغرب ، حيث يصرعان حُواوا – وهو وحش رهيب يحرس الغابة لانليل . وعند عودتهما تقع الالهة إنانا في حب غلغامش ، وعندما يعرض عنها، ترسل ، « ثور السماء » المخيف لقتله. وهنا أيضاً يخرج البطلان ظافرين ، إذ يشتركان مع الثور في معركة ضارية ويقضيان عليه. فيبدو أن لا حدّ لقوتهما وبطشهما ، ويخرّ أرهب الخصوم صرعى أمام سلاحهما. فلا يتورعان عن معاملة الإلهة الجبارة بكثير من الإباء والعجرفة . وبعد ذلك يقرر انليل ان انكيدو يجب أن يموت عقاباً له على صرعه حواوا. واذا بانكيدو الذي يقهر يمرض ويموت .

لم يعنِ الموت، حتى تلك الآونة ، شيئاً لغلغامش . فهو قد قبل مقاييس البطولة المعهودة ومقاييس حضارته المعهودة : الموت لا بد منه ، ومن العبث التخوف منه . فاذا كان على المرء ان يموت ، فليمت ميتة المجد والفخار في مقاتلة خصم جدير به، لكي تعيش شهرته من بعده . وقبل بدء المعركة مع حواوا، تقاعس انكيدو برهة وقد خذلته شجاعته ، فراح غلغامش يؤنبه بقوله :

من ذا الذي ، يا رفيقي ، ادرك من السمو (ما يمكّنه من)
الصعود الى السماء والاقامة مع شماش الى الأبد ؟
مجرد انسانٍ – ايامه معدودات ،
ومهما فعل إن هو الا هبّة ريح .
أراك قد خشيت الموت .
أين بأسك وشجاعتك ؟
دعني أقود ،
وتخلّفْ انت لتصيح بي : « أطبق عليه ، ولا تخف ! »
واذا سقطت مضرّجاً ، اكون قد بنيت اساساً لشهرتي .
فيقولون عني : « قُتل غلغامش وهو يصارع حواوا الرهيب . »

ويردف قائلاً انه اذا سقط قتيلاً سيروي انكيدو لابن غلغامش عن بـأس أبيه وقوته . فليس في الموت هنا رهبة او هول : انه جزء من اللعبة، والشهرة تلطّف من حدته ، لان اسم المرء يبقى حياً في الاجيال القادمة .

غير ان غلغامش لم يكن يعرف الموت عندئذ الا كأمر مجرّد، ولم يكن قد مسّه الموت مباشرة بحقيقته الرهيبة — الى ان يموت انكيدو ، فيدرك مـــا لم يدركه من قبل .

« يا رفيقي ، يا اخي الاصغر ، يا من كان معي في التلال
يصطاد حمار الوحش ، والفهد في السهول .
انكيدو ، يا رفيقي ، يا اخي الاصغر ، يا من كان معي في التلال
يصطاد حمار الوحش ، والفهد في السهول .
من كان برفقتي يفعل كل شيء : تسلـّق صخور التلاع
وأمسك بثور السماء وارداه قتيلا ،
وقذف ارضا بحواوا الساكن في غابة الأرز .
ولكن — ما هذا النوم الذي غرقت فيه ؟
لقد أعتم وجهك وما عدت تسمعني . »
لم يرفع (غلغامش) عينيه عنه .
جسّ قلبه ، فلم ينبض .
ثم كسا صديقه كأنه عروس الزفاف ...
وزأر صوته — أسد ... ،
لبؤة أقصيت عن أشبالها .
وراح المرة تلو المرة يتأمل رفيقه ،
وهو يجر شعره ويبعثره نُتَفا ،
ويشق ثوبه الفاخر ويرميه عنه مِزَقا .
خسارته الفادحة أفجع من أن يتحملها، فيرفض أن يعترف بها كأمر واقع:
ذاك الذي شاطرني كل خطر —

حتف الانسان المحتوم قد أحاق به .
بكيته طيلة النهار وطيلة الليل بكيته
ورفضت الإذن بدفنه -
فلعل رفيقي أن ينهض لصراخي ،
سبعة أيام وسبع ليال -
الى أن سقطت من أنفه دودة .
لا عزاء لي منذ أن راح ،
ورحت انا كالصياد أطوّف في الفيافي .

وتظل خواطر الموت تلاحق غلغامش .لم يبق له إلا خاطر واحد ،وهدف واحد،هو العثور على الحياة الدائمة . فيخرج للبحث عنهـا . وفي نهاية العالم ، فيما وراء مياه الموت ، يقيم سلف له حظي بالحياة الابدية .ولسوف يذهب اليه غلغامش ليعرف سره.فيرحل لوحده في الطريق الطويلة النائية الى الجبال التي تغرب الشمس فيها،ويطرق الممر المظلم الذي تقطعه الشمس في الليل ويـكاد ييأس من رؤية النور مرة ثانية ، إلى أن يخرج في النهاية إلى شاطىء بحرفسيح. وكل من يلقاه في ترحاله يسائله غلغامش عن الطريق إلى أوتنابشتيم وعن الحياة الأبدية . والكل يجيبه بأن بحثه لا أمل يرجى منه .

غلغامش ، اين رحت تجول ؟
ان الحياة التي تبحث عنها ، لن تجدها ابداً .
لأن الآلهة عندما خلقت الانسان ، جعلت
الموت نصيبه ، وأمسكت
بأيديها عنه الحياة .
غلغامش ، املأ بطنك -
امرح ليلك ونهارك
واملأ أيامك باللذائذ ،
وارقص واعزف الالحان ليلاً ونهاراً .

والبس القشيب من الثياب ،
واغسل رأسك واستحم .
وانظر الى الطفل الممسك بيدك
ودع زوجتك تتمتع بعناقك .
هذا وحده ما يبتغيه البشر .

ولكن غلغامش لا يستطيع ان ينصرف عن بحثه ويستسلم لما هو من نصيب الناس كلهم. انه ليتحرق شوقاً الى الحياة الدائمة . وعلى شـــاطىء البحر يرى ملاّح اوتنابشتيم ويعبر به هذا عباب الموت. وهكذا يلتقي اخيراً بأوتنابشتيم ويسأله كيف يفوز الانسان بالحياة الابدية. الا ان اوتنابشتيم عاجز عن معونته. فقد فاز هو بالحياة الابدية في ظروف فذة لن تتكرر مطلقاً. ففي سالف الايام، عندما عزمت الآلهة على محق البشر ، وانزلت الطوفان بهم بزعامــة انليل ، لم ينج الا اوتنابشتيم وزوجته . فقد أُنذر مقدّماً ، وابتنى فلكاً كبيراً ، انقذ به نفسه وزوجته وزوجاً من كل شيء حي . وقــد ندم انليل فيما بعد على ارساله الطوفان، معتبراً ذلك طيشاً منه ، ووهب اوتنابشتيم الحياة الابديــة جزاء له على انقاذه الحياة في الارض . ومن الظاهر ان ظروفاً كتلك لن تتكرر .

ولكن بوسع غلغامش ان يصارع الموت. فيأمره اوتنابشتيم بمنازلة النوم — في نومة سحرية ليست الا شكلاً آخر للموت . ويكاد يغلب غلغامش على امره في الحال، ويشرف على الهلاك عندما توقظه زوجة اوتنابشتيم ، شفقة منها عليه. لقد اخفق مسعاه . ويهيىء غلغامش نفســه للعودة الى اوروك يائساً كئيباً ، وفي تلك اللحظة تحث زوجة اوتنابشتيم زوجها على اعطائه هدية وداعية ، فيخبره اوتنابشتيم عن نبتة تنمو في قاع البحر ، تعيد الى من يأكل منها شبابه. فينتعش غلغامش بعد اكتئابه ، ويصحبه ملاّح اوتنابشتيم ، اورشنابي ، الى المــــكان المعيّن حيث يغوص غلغامش ثم يصعد وفي يديه النبتة العزيزة . فيبحران في اتجاه اوروك ، ويبلغان ساحل الخليج العربي ، ثم يرحلان في البر مشياً على الاقدام. ولكن اليوم قائظ والسفر مضنٍ . وحينما يرى غلغامش بركة تغريه مياههـــا

لباردة،ينضو عنه ثيابه ويلقي بنفسه في البركة. اما النبتة فيتركها على الضفة. وفيما هي ملقاة هناك ، تشم رائحتها احدى الافاعي ، فتخرج من جحرها ، وتختطفها .

ولذلك—لأن الحيات أكلت من تلك النبتة ، فانها لا تموت. فاذا ما طعنت في السن،نضت عنها اجسامها الشائخة، ووُلدت فتيّة من جديد . اما الانسان فتستحيل عليه هذه العودة الى الشباب،لان نبتة غلغامش ضاعت عليه. ويمتلىء قلب غلغامش مرارة ، ويتأمل في هذه النهاية الساخرة لبحثه الطويل .

وعندها قعد غلغامش أرضاً وبكى
وجرت الدموع على خديه .

. . . .

«لمن أجهدت عضلاتي ، يا اورشنابي ؟
لمن سكبت الدم من قلبي ؟
لم آتِ لنفسي بِبَرَكة واحدة —
ولم أحسن الصنيع إلاّ لأفعى الثرى » .

إن ملحمةغلغامش لا تنتهي الى خاتمة منسجمة،بل تبقىعواطفهـــافي احتدام. وليس فيها اي شعور بالتطهير – الكثارتس – كما في المأساة ، أو أي قبول أساسي لما لا مردّ له . انها نهاية شامتة ، بائسة، لا تشفي الغليل. فيظل اضطرابها الداخلي في غليان ، ويظل سؤالها الحيوي بلا جواب .

ب - الانسان الفاضل ومقاساة الألم :
«لُدلول بيل نيميقي»

أشد إفصاحاً ومنطقاً من الثورة على الموت،الثورة على ظلم الدنيابوجهعام،

ولكنها لافصاحها ومنطقها أقل قوة في تعبيرها. وهي ايضاً، كما قلنا سابقاً، متصلة بالانتقال من « العدالة كمنّة » الى «العدالة كحق» — وهو الانتقال الذي عجّل باحتجاج الانسان على الموت .

كلما ازدادت الدولة البشرية تمركزاً واحكاماً في التنظيم ،كلما اشتدت كفاءة الإشراف الشرطي فيها . فاضحى اللصوص وقطاع الطريق ، بعد أن كانوا خطراً دائماً، اقل تهديداً لراحة البلد ، وعنصراً اضعف شأناً في الحياة اليومية. ويبدو أن تضاؤل قوة اللصوص وقطاع الطرق البشر أثرّ في تقييم الناس للصوص وقطاع الطرق الكونيين : المردة والارواح الشريرة . فجعلت هذه تبدو أضأل حجماً وخطورة في الدولة الكونية. ويذكر « فون سودن » أن ضرباً من التحول قد طرأ على فكرة الإله الشخصي في أوائل الألف الثاني. فقد كان المعتقد قبل ذلك ان لا حيلة للاله الشخصي ازاء المردة التي تغير على الذي هو في وصايته فيضطر الى التماس العون من أحد كبار الالهة . غير أن المردة كانت قد فقدت سطوتها بمجيء الألف الثاني ، بحيث غدا الاله الشخصي قادراً على حماية الفرد منها بنفسه. فاذا نجحت الان في غارتها، فما ذلك الا ّ لأن الاله الشخصي قد انصرف مغضباً عن الفرد الذي هو في وصايته وتركه لحتفه. وفضلاً عن ذلك، جعلت الاساءات التي يغضب لها الاله الشخصي تكاد تشمل كل انحراف عن الخلق السوي والسلوك الرضيّ .

وبهذا التحول ، رغم دقته ، تحولت في الواقع نظرة البشر الى الدنيا. فلم يعد يرضى الانسان بأن يكون العالم اعتباطياً في جوهره ، وطفق يطالب بقاعدة خلقية ثابتة له. ولم يعد يعتبر الشر والمرض—هجمات المردة على الانسان— مجرد حوادث طارئة . فالآلهة اذ تسمح للشر والمرض بالحدوث ، هي المسؤولة في النهاية، لأن الاله الشخصي ليس له ان يغضب ويزورّ الا عند اقتراف الانسان اثماً بحقه. وهكذا وجد الانسان في قيمه الاخلاقية مقياساً راح يقيس به افعال الالهة، متجرئاً بذلك عليهم . وللحال بان له تناقض لم يكن يلحظه من قبل. لقد أدرك ألا ّ موازاة هناك بين الارادة الالهية والاخلاق الانسانية.

وظهرت لعينه مشكلة حار فيها : لماذا تنزل البليّة بالرجل الفاضل ؟

لدينا عدة معالجات بابلية لهذه المشكلة . ولكننا سنقصر البحث هنـا على أشهرها، وهي قصيدة تدعى «لُـدْلول‌بيل نيميقي» ـ «سأمجّد ربّ الحكمة» . وهي تقابل « سفر أيوب»، وان تكن دونه بياناً بكثير . فبطل القصيدة يعلم أنه عاش عيشة الفضيلة والبِرّ غير انه قد غدا مثابةً للشكوك في قيمة الحياة:

لم يكن همي إلا الضراعة والصلاة ،
ولم يكن في خاطري الا الضراعة ، والتضحية دوماً عادتي .
وكانت أيام عبادة الآلهة فرحة قلبي ،
وأيام اتباعي (موكب) الإلهة ربحي وكسبي .
عبادة الملك كانت مسرّتي
وعزفي الانغام له منبع لذتي .
ووصّيت اهل مزرعتي بالتمسك بطقوس الآلهة
وعلمت شعبي احترام اسماء الإلهة .
والجيد من الاعمال الملكية شبهته (باعمال) الآلهة
علمت الجنود احترام القصر .
ليتني كنت اعلم أتسرّ هذه الامور الآلهة ؟

وذلك لأن ضروباً من الالام قد حلّت به ، رغم فضيلته :

مرض «الآلو» كالثوب يلبس جسمي ،
ويصيدني النوم في شبكة .
عيناي تحدّقان ولا تبصران ،
اذناي مفتوحتان ولا تسمعان ،
والوهن قد اوقعني في قبضته .

ويندب قائلاً :

السوط عليّ رهيب .
أنخس ، والمنخس نفّاذ .

طيلة النهار ثمة مضطهد يطاردني ،
وفي الليل لا يمهلني ولو مرة واحدة .

لقد هجره إلهه :

لم ينجدني إله او يمسك بيدي ،
ولم تعِنّي إلهتي ولم تشفق عليّ .

وجعل الجميع يعدّونه ميتاً ، ويتصرفون كأنه حقاً قد قضى نحبه :

كان القبر ما زال مفتوحاً عندما جعلوا ينبشون خزائني ،
ولم اكن قد مت بعد ، عندما توقفوا عن الرثاء .

وقد شمت اعداؤه به :

سمع بذلك ضامر السوء لي فشعّ وجهه ،
وضامرة السوء اسمعوها النبأ السعيد
فانتعشت كبدها .

هنا المشكلة، محددة بوضوح: ان القوى التي تتحكم بالبقاء قد تعامل الانسان الذي قضى حياته بالخير والفضيلة كأنه من اسوأ الآثمين . فيجازى على تقواه جزاء الأشرار ، ويعامل كمن

لم يُخفض محياه ، ولم يره احد يخرّ ساجداً
وقد حجب الصلاةَ والدعاءَ عن شفتيه .

لن يسع أحداً مناقشة حقيقة هذه المشكلة. ولئن يندر أن يوجد الانسان الفاضل في هذا الشكل العنيف من البليّة، غير أن احداً لا يستطيع ان يتعامى عن الصدق العام في مثل هذه القضية . ليس في الاستقامة وحياة الفضيلة مـــا يضمن العافية والسعادة . بل كثيراً ما يبدو أن في الاعوجاج والسوء طريقاً أمثل الى النجاح .

فهل من جواب؟ في نصنا جوابان، أحدهما للعقل الذي يصارع هنا مشكلة

ذهنية ، والاخر للقلب الذي جاشت عواطفه لمرأى ما يعانيه هـذا الفاضل من حيف واساءة . أما جواب العقل فينكر امكان تطبيق الموازين الخلقية البشرية على الآلهة ، لأن الانسان أصغر من أن يحكم على الامور الالهية ، كما أنـه ضيّق النظرة . ولا حق له في مجابهة قيم الآلهة بقيمه الانسانية .

وما يبدو للمرء جديراً بالثناء ، حقير أمام الآلهة ،
وما لا يروق لقلب المرء ، يروق لربه .
أنـّى لانسان ان يدرك فكر الآلهة في اعماق السماء ؟

وانـّى للبشر من وراء غشاوتهم ان يفقهوا طرق الآلهـة ؟ والتقدير الانساني ليس بالتقدير الصحيح ، لأن الانسان ابن ساعته ، فهو عاجز عن النظرة البعيدة، وحالته الذهنية تتبدّل بين لحظة واخرى ، ولن يستطيع ان يفوز بـذلك الادراك السحيق الغور الذي هو المحرّك والدافع في الآلهة الأزلية الخالدة.

ذاك الذي عاش بالامس ، مات اليوم .
وبطرفة عين يكتئب الانسان ، وفجأة ينسحق .
تارة يغني من فرط الفرح .
وسرعان ما هو ينتحب .
والناس بين الصبح والعشية يتبدلون :
اذا جاعوا فهم كالجثث ،
واذا شبعوا نافسوا الآلهة ،
اذا اعتدلت امورهم ثرثروا بالصعود الى السماء
واذا اضطربت ، تفيهقوا بالنزول الى الجحيم .
اين الصواب في تقدير الانسان اذن ، هذا الذي يتجرأ بمجابهة الالهة به ؟

قد يقنع هذا الجدل العقل بأن سؤاله خاطىء اصلاً ، ولكنـه لن يرضي القلب . فقد اثيرت في النفس عاطفة عميقـة واحساس مرير بالحيف والغبن . ولذلك تجيب القصيدة القلب بأن من واجب الانسان الايمان والامل. فالفاضل

لن يعاني الألم الى الابد ، وما يكاد امله يبدو بأنه اضمحلّ حتى يُنقذ مما هو فيه . وفي احلك ساعاته ظلاماً ترحمه الالهة وتحنو عليه وملؤها الخير والنور . مردوك يستعيد له العافية والكرامة ، ويجعله نقياً طاهراً ، واذا السعادة بين يديه . فقصيدتنا اذن تحث الانسان على الايمان والامل . فاذا عجز الانسان عن تفسير اساليب الالهة ، فما ذلك الا لان الانسان يعوزه الفهم العميق الذي يحرّك الالهة ، وهي لن تتخلى عن الانسان ولو غرق في اليأس ، فعليه بالايمان برحمتها وخيرها.

ج - نفي القيم كلها : محاورة التشاؤم (١٤)

ومن الحقائق المعروفة ان الحضارة الواحدة اذ تطعن في السن ، تتعرّض قيمها الاساسية لخطر فقدان أثرها في نفوس الافراد.ويأخذ التشكك واللامبالاة بتقويض البنيان الروحي الذي يحتوي تلك الحضارة . ونحن نرى مثل هذا التشكك بالقيم ، والنفي المطلق لإمكان « الحياة الفاضلة » ، يبدآن بالظهور في حضارة ارض الرافدين في الألف الاول ق.م. وقد وضع هذا التشكك في شكل محاورة بين سيد وعبده ، تدعى « محاورة التشاؤم » .

خطة الحوار في غاية البساطة . فالسيد يعلن لعبده انه يبغي فعل شيء معين ، فيشجعه العبد على ذلك ، معدداً جميع نواحي المتعة في ذلك الشيء . غير ان السيد حينئذ يكون قد سئم الفكرة ، ويقول انه لن يفعل ذلك الشيء. وهذا القرار ايضاً يمتدحه العبد ، معدداً جميع نواحي السوء في ذلك الشيء لو فعله . وعلى هذا النحو توزن انواع النشاطات التي ينصرف اليها عادة اشراف ما بين النهرين ، ويُثبت نقصانها . فما من شيء الا ويعوزه الخير ، وما من شيء جدير باهتمام الانسان ، سواء في ذلك طلب الزلفى من اهل البلاط ، ولذائذ الأكل ، والقيام بالغزوات على قبائل البادية ، وعيشة الثورة والتمرد ، ورفع الدعاوى في المحاكم ، وغيرها . ولنستشهد ببعض المقاطع . اولاً ، عن الحب:

« اتفق معي ، ايها الخادم ! » « اجل ، سيدي ، أجل ! »
« سأعشق امرأة ! » « اعشق ، سيدي ، اعشق !
من يعشق امرأةً ينسَ العوز والبؤس ! »
« لا ، ايها العبد ، لن اعشق امرأة ! »
« لا تعشق ، يا سيدي ، لا تعشق !
ما المرأة الا فخ ومصيدة ،
انها سيف مسنون من حديد
يقطع الشاب به عنقه ! »

وعن التقوى :

« اتفق معي ، ايها العبد ! » « أجل ، سيدي ، أجل ! »
مُرْ لي في الحال بماءٍ لِيَدَيَّ
وأحضره هنا . سأقدم فريضة لإلهي ! »
« حسناً تفعل ، سيدي ! من يقدم فريضة
لإلهه ، يوجد لقلبه الراحة والطمأنينة .
انه يعطي دَيْناً فوق دَيْن ! »
« لا ، أيها العبد ، لن اقدم فريضة لإلهي ! »
« حسناً تفعل ، سيدي ، حسناً تفعل !
ليتعلم الهك الركض وراءك كالكلب
عندما يطلب اليك « خدمتي » او يقول « لم تسلني »
أو أي شيء آخر » .

وبعبارة أخرى : « تعزز على الهك » ، وليشعر بانه يعتمد عليك في الخدمة والصلاة وأمور اخرى كثيرة ، فيركض وراءك متوسلاً اليك بان تعبده .

وليس الاحسان بأفضل من التقوى :

« اتفق معي أيها العبد ! » « اجل ، سيدي ، اجل ،سيدي ، اجل ! »

« سأتصدّق على أرضي ! »
تصدّق ، سيدي ، تصدق !
من يتصدق على أرضه
يضع صدقته في كف الاله مردوك نفسه . »
أي أن مردوك نفسه كأنما تسلم الاحسان فيجازيه بمثله .
« لا ، أيها العبد ، لن اتصدّق على ارضي ! »
« لا تتصدق ، سيدي ، لا تتصدق !
اصعد تلال خرائب المدن القديمة وامش بينها ،
وانظر الى جماجم من عاشوا في ما سبق
من العصور وما تأخر :
من البارّ ومن الأثيم ؟ »

فسيان فعل الخير وفعل الشر ، ولن يذكرهما في المستقبل أحد . ولا علم لنا بمن فعل الخير ومن فعل الشر بين الاقدمين . كلهم منسيّ في مدن منسيّة .

وينتهي الجدل الى هذه الخلاصة : ليس في الحياة ما هو حقاً خير . الكل باطل .

« اتفق معي ، ايها العبد ! » « اجل ، سيدي ، اجل ! »
« ما الخير اذن ؟
ان أدق عنقي وأدق عنقك
ونسقط كلانا في النهر — ذلك هو الخير ! »

واذا كان كل ما في الحياة باطلاً ، لم يبق الا الموت جميلا . فيجيب العبد على ذلك بقول قديم يعبر عن صبره واستسلامه الفلسفي :

« هل ثمة من طال قامة فبلغ السماء بيديه ؟
وهل ثمة من اتسع منكباً فاحتوى الارض بذراعيه ؟ »

فاذا كان من العبث البحث عن خير مطلق ، فلنستسلم ونقلع عن البحث .

فالمستحيل فوق طاقتنا . غير أن السيد يغيّر رأيه مرة أخرى :

« لا ، ايها العبد ، سأقتلك انت وحدك ، لتسبقني ! »

« او يتحمل سيدي العيش ولو اياماً ثلاثة بعدي ؟ »

ذلك سؤال العبد . اذا لم يكن في الحياة من نفع، ولا خير يرجى من شيء، والكل باطل وعبث، اي نفع للسيد من اطالة حياته بعد عبده ؟ وأنّى له ان يتحملها ولو ثلاثة ايام اخرى ؟

بهذا النفي للقيم كلها، ونفي وجود « الحياة الفاضلة » ، ننهي دراستنا للفكر التأملي في ارض الرافدين. كانت حضارة هذا البلد القديمة بكل ما فيها من قيم قد اوشكت ان تفقد فعلها في حياة الانسان . فهي قد بلغت نهاية شوطها، واستعدت للتراجع امام اشكال جديدة من الفكر تختلف عنها، وتفوقها حيوية وتوثبــاً .

الخاتمة

بقلم هـ . وهـ . ا . فرانكفورت

الفصل الثامن

انعتاق الفكر من الاسطورة

عندما نقرأ في المزمور التاسع عشر هذه العبارة : «السموات تحدّث بمجد الله ، والفلَـك يخبر بصنع يديه » ، نسمع صوتاً يهزأ من معتقدات المصريين والبابليين . فالسموات التي يرى فيها صاحب المزامير شاهداً على عظمة الله، كانت للبابليين هي جلالة الإله الاكبر والحاكم الاسمى، آنو . وللمصريين كانت السموات ترمز الى سرّ الأم الإلهية التي يولد الانسان بها من جديد. فاللاهوت في مصر وما بين النهرين حلولي : اي ان الآلهة حالـّة في الطبيعة، ولا يفهمها الانسان الا على هذا النحو. في الشمس يرى المصريون كل ما يعرفه الانسان عن الخالق ، وهي للبابليين الإله شاماش ، ضامن العدالة . غير ان الشمس لصاحب المزامير هي خادمة الله المتفانية في خدمته، « وهي مثل العروس الخارج من حجرته، المبتهج مثل جبار للسباق في الطريق . » لم يكن الله في نظر الانبياء واصحاب المزامير حالاً في الطبيعة، بل كان يتعداها – كما كان يتعدى ايضاً رقعة الفكر الميثوبي . والظاهر ان العبرانيين ، كالاغريق، انصرفوا عن طريقة التأمل التي سادت حقباً طويلة من قبلهم .

* * *

لقد كان الحافز الاول لافعال الانسان القديم وافكاره ومشاعره ، اعتقاده

الجازم بأن الألوهة حالة في الطبيعة ، وان الطبيعة مرتبطة بالمجتمع ارتباطاً صميماً . وقد أكدالدكتور وِلسُن على ذلك بأن قال ان المصريين كانوا يؤمنون بوحدانية الطبيعة . واشار الدكتور جاكوبسن الى ان اسلوبه في معالجة الفكر البابلي يعجز عن وفائه حقه ، غير ان الاساطير والمعتقدات التي بحثها تعكس هذا الرأي في كل عبارة. وفي فصلنا الاول وجدنا ان افتراض الترابط الجوهري بين الطبيعة والانسان يهيىء لنا قاعدةلفهم الفكر الميثوبي. وظهر لنا ان منطق هذا الفكر وتركيبه الخاص ، مستمدان من وعي مستمر بالعلاقة النابضة بين الانسان وعالم الظواهر . فالانسان الاول ، عند لحظات الخطورة من حياته ، لا يجابه طبيعة جماداً لا شخصية – انه لا يجابه « هو » ، بل « أنت » . ورأينا ان علاقة مثل هذه لا تشمل ذهن الانسان فحسب ، بل كيانه كله – شعوره وارادته ، فضلاً عن عقله وفكره . ولذلك فان الانسان القديم ، لو استطاع ان يدرك الموقف الذهني المنفصل ازاء الطبيعة ، لرفضه واعتبره غير وافٍ بتجربته.

وقد ظلت اقوام الشرق الأدنى شاعرة بهذه العلاقة الوثيقة بالطبيعة طوال الفترة التي حافظت فيها على تماسكها الثقافي – من اواسط الالف الرابع الى اواسط الالف الاول ق.م. وبقي ذلك الشعور حياً رغم احوال الحياة في المدن. لقد ولّد ازدهار الحضارة في مصر وارض الرافدين حاجة لتوزيع العمل وتنويع الحياة، وهي الحاجة التي تتبلور عندما يحتشد الناس باعداد غفيرة تيسّر لبعضهم التخلص من ضرورة الانصراف الى كسب القوت . الا ان المدن القديمة ، اذا قيست بمدننا اليوم ، كانت صغيرة ، ولم تنقطع الصلة بين سكانها وبين الأرض . بل الامر بالعكس ، لأن معظم الاهلين يسترزقون الحقول المحيطة بهم ، وكلهم يعبدون آلهة تمثل قوى الطبيعة ، ويساهمون جميعاً في طقوس وشعائر يحيونها عند نقاط التحول في السنة الزراعية . ففي العاصمة الكبرى بابل ، كان الحدث السنوي الأكبر هو « عيد رأس السنة » الذي يحتفلون فيه بتجدد القوة التناسلية في الطبيعة . وفي كل مدينة من مدن ارض الرافدين كانت اشغال الحياة اليومية تتوقف عدة مرات في الشهر الواحد ، كلما انتهى القمر من أحد اوجهه، أو كلما

ألزمت الاحداث الطبيعية الاخرى الناس بفعــل ملائم. وفي مصر كذلك، كانت مهمات المزارعين تُصَوَّر في احتفالات متباينة في ثيبة وممفيس ومدن مصرية اخرى ، حيث كانت الأعياد تمثل ارتفاع النيل ، او نهاية الفيضان ، او الفراغ من الحصاد. وهكذا نرى أن حياة المدينــة لم تقلل من شعور الانسان بارتباطه الجوهري بالطبيعة .

إننا عندما نؤكد على القاعـــدة الاساسية في فكر الشرق الادنى ، نجني بالضرورة على غناه وتنويعه . فضمن نطاق الفكر الميثوبي مواقف عديدة ونظرات متباينة . وتبدو لنا هذه الوفرة وهذا التباين حالما نقارن بين الاساطير التأملية في مصر وبينها في ارض الرافدين . فلئن تكن الظواهر الطبيعية نفسها غالباً ما تشخّص في كلا القطرين ، والصور الشعرية نفسها غالباً ماتستخدم في وصفها ، فإن جوّ الاساطير ومغزى الصور في كل منهما على أشد التباين .

ففي كلا البلدين ، مثلاً ، كان الناس يعتقدون أن الدنيــا خرجت من مياه الهيولى. وفي مصر كان يمّ الزمان الاول هذا ذكراً – الإله نون. أي أنــه كان يعتبر وسيلة الإخصاب ، ولذا فهو عامل دائم في دنيــا الخليقة يرونه في المياه الجوفية وفيضان النيل السنوي. أما في أرض الرافــدين فكانت قوة الاخصاب المائية تمثّل في الإله انكي أو إيا . غير أنه لا صلة له البتة ببحر الزمان الاول. وهذا البحر في نظر البابليين ، انثى تدعى تعامت ، وهي الأم التي ولدت الآلهة والتنانين بخصب زاخر أدى إلى تعريض بقاء الكون إلى الخطر . وقــد قتلها مردوك في احدى المعارك ، وصنع الدنيا من جسمها . وهكذا كان للماء مغزى عميق للمصريين والبابليين معاً ، إذ رأوا فيه مصدر الحياة ومغذّيها . ولكن كلا هذين القومين عبر عن هذه الفِكـَر في شكل يخالف فيه الاخر .

ونجد تباينا كهذا ايضاً في نظرتهم الى الأرض. فالبابليون كانوا يعبدون « أمّا كبرى » رؤوما ، يرون خصبها في نتاج التربة ، وقد ازدادت خطورتها الدينية بشتى الاقترانات التي نسبت اليها. فالأرض لديهم صنْو السماء ، آنو (فهي اذن زوجته) أو صنو الماء ، انكي ، بل صنو انليل ، الاله – العاصفة. أمــا

في مصر . فالارض ذكر – غب ، أو بتاح ، أو اوزيرس ، ولا شأن للالهة الأم بالتربة ، رغم وجودها في كل مكان. وقد جُعلت هذه في صورة بقرة– وهي صورة بدائية قديمة – أو عُكست على السماء ، نوت ، التي تلد الشمس والنجوم كل فجر وكل مساء . كما أن الموتى يدخلون جسمها ليولدوا ثانية خالدين. إلا أن انهماك المصريين المتواصل بالموت والعالم الآخر لا موازي له في ارض الرافدين . بل على النقيض من ذلك ، كان اهل أرض الرافدين يفهمون الموت بانه تدمير للشخصية ، وما مبتغى الانسان من الدنيا إلا الحياة الطيبة والخلاص من المرض ، مشفوعين بحسن السمعة والأولاد . ولم تكن السماء إلهة حانية على بنيها ، بل كانت الهاً ذكراً هو أرفع الآلهة واقصاهم عن الانسان .

ان هذه الفروق التي عددناها لا تمثل مجرّد تنويع لا معنى له في الصور. انها تفصح عن تباين عميق بين النظرة البابلية الى طبيعة الكون الذي يعيش فيه الانسان وبين النظرة المصرية. ففي النصوص البابلية كلها نسمع رنّة قلق يخيّل الينا أنها تعبّر عن خوف دفين من أن القوى الهوجاء التي لاتتبع الا أهواءها قد تنزل الكوارث بالمجتمع الانساني . بينما نرى ان الآلهة في مصر تتصف بالقوة دون العنف . فالطبيعة تبدو لاهل مصر كنظام مستقر ما التغيرات فيه الا سطحية لا خطورة لها ، أو أنها تحقيق في الزمن لما هو مقدّر منذ بداية الدهر. وبالاضافة الى ذلك ، كانت الملكية المصرية خير ضمانة لاستقرار المجتمع. لأن الجالس على العرش ، كما بيّن الدكتور ولسن ، هو أحد الآلهة . ففرعون إلهي ، وهو ابن الخالق وصورته . أما في ارض الرافدين فان مجمع الآلهة يعين بشراً فانياً لحكم الناس ، وللمجمع أن يحجب عنه البركة الالهية في أي وقت شاء . أي أن الانسان تحت رحمة مقررات لا يد له فيها ولا يسبر غوراً لها ولذا، لا ينقطع الملك ومشاوروه عن التمعن في الأرض والسماء بحثاً عن الدلائل التي قد تكشف لهم عن « برج » متغير يشير الى تحول في النعمة الالهية ، لعلهم حينئذ يتنبأون بالكارثة ويتجنبونها. أما في مصر فلم يتطور التنجيم او التنبوء اي تطور يذكر.

وتباين الطبع بين البلدين جاء التعبير المركز عنه في اساطير الخليقة في

القطرين.فكان الناس في مصر ينظرون الى الخليقة كفعل رائع فذ قام به خالق قادر على كل شيء مسخراً لمشيئته عناصر طيّعة. والمجتمع يكوّن جزءاً لا يتغيّر من النظام الابديّ الذي خلقه.غير أن الخالق في ارض الرافدين اختاره مجمع مضطر ازاء قوى الفوضى التي تتهدده . وحالما ينتصر بطلهم مردوك على هؤلاء الأخصام ، ينتقل إلى خلق الكون . فكأن الخلق قد جرى كفكرة طارئة، وصُنع الانسان خصيصاً ليكون خادماً للآلهة.وليس في المحيط البشري اي دوام ابدي ، ان الآلهة تجتمع يوم رأس السنة « لتشرع بمقادير » للبشر وفقاً لهواها .

ان هذه الفروق في النظرة الى الدنيا بين مصر وأرض الرافدين بعيدة الجذور والفروع.ولكن الشعبين اتفقا في المعطيات الأساسية من أن الفرد جزء من المجتمع ، وان المجتمع مغروس في الطبيعة ، وان الطبيعة هي تجلّي الألوهة . وكان هذا المعتقد في الواقع سائداً بين جميع اقوام العالم القديم باستثناء العبرانيين وحدهم .

* * *

لقد ظهر العبرانيون متأخرين على مسرح الاحداث، واستقر بهم المقام في بلد تعمّه تأثيرات من الحضارتين المجاورتين ، وكلتاهما أرفع منه.ويتوقع المرء أن يكون هؤلاء الوافدون الجدد قد تمثلوا أساليب الفكر الاجنبية، لما تتمتع به من سمعة وشهرة.وقد فعل ذلك في الماضي عدد لا يحصى ممن رحلوا عن البيد والجبال ، واتبع كثير من الافراد العبرانيين اساليب « الأمم »وطرقهم في الحياة.ولكن تمثل فكر الغير لم يكن قط من صفات الفكر العبريّ . بل إنه، على العكس، قاوم بعناد غريب وقحة حكمة جيران اسرائيل . ومع أننا نستطيع أن نتبيّن انعكاس المعتقدات المصرية والبابلية في كثير من فصول «العهد القديم » من التوراة ، لا يسعنا إلا القول بأن الانطباع العميق الذي يتركه هذا الكتاب لا يدل على مبلغ النقل بل على مبلغ الأصالة التي فيه .

إن المعتقد الغالب على الفكر العبري هي فوقيّة الله المطلقة . ليس «يهوه»

في الطبيعـــة ، ولا الارض ولا الشمس ولا السماء بإلهيّة،وليست حتى أشـد ظواهر الطبيعة بطشاً إلا انعكاسات لعظمة الله.بل إنه لا يجوز للانسـان حتى ذِكْـر اسم الله :

« فقال موسى لله ، ها أنا آتي الى بني اسرائيـــل واقول لهم:إله آبائكم ارسلني اليـكم . فاذا قالوا لي : ما اسمه ؟ فماذا اقول لهم ؟

فقال الله لموسى : أنا الذي أنا (*) ، وقال،هكذا تقول لبني اسرائيل: أنا الذي أنا ارسلني اليكم .

(سفر الخروج،٣ : ١٣-١٤)

فإله العبرانيين كينونة بحت، لا تُحدّد ولا توصف. وهو « مقدس »، أي أنه «نوع فذ بذاته » ، ولا يعني ذلك أنه محرّم او انه قوة ، بل معناه ان القيم كلها في النهاية هي من صفات الله وحده.وهذا هو السبب في تضـاؤل قيم الظواهر المحسوسة جميعها.وقد يصح القول بأن الانسان والطبيعة بموجب الفكر العبري ليسا فاسدين بالضرورة ، ولكنهما بالضرورة خلو من كل قيمة إزاء الله. وكما يقول اليفاز لأيوب :

هل الفاني بارٌ إزاء ربه ،
وهل الانسـان طاهر قدّام خالقه ؟
هوذا عبيده لا يأتمنهم
والى ملائكته ينسب الخطل .
فـكم بالحريّ سكان بيوت من الطين
أساسهم في التراب ؟

(سفر أيوب ، ٤ : ١٧ - ١٩

(*) في الترجمة العربية للتوراة ترد هذه العبارة هكذا : « أهيه الذي أهيه »
(المترجم)

وفي كلمات اشعيا معنى مماثل (٦٤ : ٦) «وقد صرنا كلنا كالنجس، وكالثوب الخَلِق أعمالنا البارّة كلها». فحتى برّ الانسان، وهو اسمى فضائله، يفقد قيمته عند قياسه بالمطلق .

إن صورة كهذه لله في مضمار الثقافة المادية ستؤدي حتماً الى النقمة على التماثيل والصور. وليس من السهل ان نتخيل الجرأة النادرة في احتقار العبرانيين للتماثيل والصور في ذلك الزمن، وفي تلك الظروف التاريخية المعينة. لقد الهمت الحرارة الدينية الاقوام المختلفة في كل مكان بالشعر والمراسيم ودفعتهم الى التعبير بالصورة والشكل . غير ان العبرانيين انكروا اهمية « الصورة المنحوتة»، فاللامحدود يستحيل وضعه في شكل، والذي يفوق الوصف يساء اليه بتمثيله، مهما اقترن بذلك من براعة وعبادة وخشوع. فكل حقيقة محدودة تضمحل في نظرهم ازاء القيمة المطلقة التي هي الله .

ويمكن توضيح هذا البون الشاسع بين النظرة العبرية وبين النظرة السوية لدى شعوب الشرق الادنى، اذا تأملنا طريقة معالجة كل من الطرفين لموضوع واحد، هو تقلقل النظام الاجتماعي. لدينا عدد من النصوص المصرية التي تدور حول الاضطراب المجتمعي الذي جاء في أعقاب فترة بناة الاهرام العظيمة. لقد نظر الناس الى تصدع النظام القائم نظرة الاشمئزاز والفزع. فقال نفرّوحو:

« اني اريك البلاد بائسة نائحة . لقد اضحى ضعيف الذراع قويّها ... اني اريك كيف اضحى سافل البلاد عاليها ... والفقير سيقتني الأموال»[1] .

واصرح من ذلك قول ايبوار ، اشهر حكماء زمانه، في سخطه على الوضع الجديد حين يرى ان «الذهب والزبرجد معلقان حول اعناق الجواري والاماء، بينما تسير نساء الاشراف في الأرض وربات البيوت يقلن: يا ليت لدينا شيئاً نأكله ... ها هم الذين كانوا يملكون الفراش يرقدون على الأرض . والذي كان ينام والاوساخ عليه يحشو الان لنفسه وسادة ».

خلاصة القول أن الكرب قد عمّ الجميع : «وصار الكبير والصغير يقول: ليتني أموت»[2] .

ونلقى في «العهد القديم» هذا الموضوع نفسه – انعكاس الاحوال الاجتماعية السابقة . فهذه حنـّة ، بعد عقم طويل، تصلـّي الى الله في طلب الولد، ويولد لها صموئيل ، فتمجـّد الله وتسبـّح له قائلة :

«ليس قدّوس مثل الرب ، لانه ليس غيرك، ولا صخرة مثل إلهنا... قسيّ الجبابرة انحطمت، وتمنطق الضعفاء بالبأس. الشباعى آجروا انفسهم بالخبز ، والجياع كفـّوا ... الرب يُفقر ويُغني، يضع ويرفع. يقيم المسكين من التراب، ويرفع الفقير من المزبلة، للجلوس مع الشرفاء، ويملـّكهما كرسيّ المجد: لان للرب اعمدة الارض وقد وضع عليها المسكونة.» (صموئيل الأول، ٢: ٢-٨)

نلاحظ ان الاعداد الاخيرة تنص نصاً صريحاً على ان الله خلق النظام الاجتماعي الموجود، غير ان هذا النظام لم يستمد اية قدسية او قيمة من مصدره الالهي، لأن القدسية والقيمة تظلان من ميزات الله وحده، وما تقلـّبات الدهر التي يعانيها المجتمع الا دلائل على قدرة الله على كل شيء. ولسنا نجد حضارة في اي مكان آخر تماثل الحضارة العبرية في تجريدها المتعنت ظواهر الطبيعة وانجازات الانسان من كل قيمة: كالفن، والفضيلة ، ونظام المجتمع– وما ذلك الا لاعتبار الالوهة امراً فذاً فريد الخطورة والمغزى . وقد ذكر البعض، عن حق، ان التوحيد لدى العبرانيين هو النتيجة الحتمية لاصرارهم على طبيعة الله التي لا يحدها قيد ولا شرط . فلن يستطيع ان يكون الاساس الاوحد المطلق للوجود بأجمعه الا إلهاً بحتا يتعدى كل ظاهرة ويعلوها، ولا يحده شكل من اشكال التجلـّي.

تمثل صورة الله هذه درجة عليا من التجريد، يبدو ان العبرانيين اذ بلغوها خلـّفوا وراءهم عالم الفكر الميثوبي. ويؤيد انطباعنا هذا ان « العهد القديم » يكاد يخلو من ذلك الضرب من الاساطير الذي رأيناه في مصر وارض الرافدين. ولكن علينا تصحيح هذا الانطباع. فعمليات الفكر الميثوبي هي الفاصلة في كثير من اجزاء «العهد القديم» . فبعض آيات « سفر الامثال » الرائعة انما تصف «حكمة الله» وقد شخصت وجسـّدت على النحو الذي يعالج به المصريون فكرة «معات» المماثلة. فحتى هذه الصورة الرائعة لالهٍ عليّ أوحد، لم تنج من

الاسطورة كل النجاة ، لأنها لم تكن ثمرة التأمل الموضوعي بل ثمرة التجربة الديناميّة العاطفية الحارة . ولم يتغلب الفكر العبري نهائياً على الفكر الميثوبي . بل انه في الواقع خلق اسطورة جديدة – اسطورة « ارادة الله » .

فلئن كان « الأنت » العظيم الذي يجابه العبرانيين يتعدى الطبيعة ويسمو عليها ، فانه كان على علاقة معينة بشعبه . وذلك انهم حين تحرروا من العبودية وضربوا في « أرض قفرٍ ، وفي خلاء مستوحِش خَرِب ... الرب وحده اقتاد (هم) وليس (معهم) اله اجنبي . » (سفر التثنية ، ٣٢:١٠–١٢)

وكان الله قد قال :

« وأمّا انت يا اسرائيل فعبدي ، يا يعقوب الذي اخترته ، يا نسل ابراهيم خليلي ، انت الذي اخذته من اطراف الارض ومن اقطارها دعوته ، وقلت لك انت عبدي ، اخترتك ولم ألقِ بك عني . » (اشعياء ٤١ : ٨–٩)

وهكذا خُيّل لهم ان ارادة الله تمركزت في جماعة معيّنة محسوسة من البشر ، وزعموا انها تجلّت لهم في لحظة حاسمة من تاريخهم ، وراحت تحث الشعب الذي اختارته ، وتكافئه وتعاقبه دون وقفه . وقد قال الله في طور سينا : « ستكونون لي مملكة كهنةٍ وامّةً مقدّسة . » (سفر الخروج ، ١٩:٦)

انها لاسطورة أليمة ، هذه الاسطورة العبرية عن شعب مختار ، وعهد الهي مقطوع ، وعبء اخلاقي رهيب مفروض . وهي تمهيد لفكرة لاحقة عن « ملكوت الله » التي هي « ارض ميعاد » روحية قصيّة . ففي هذه الاسطورة يرتبط جلال الله الذي يعجز عنه اللسان وحقارة الانسان في موقف درامي ينسرد على مر الاحقاب والازمان ، متحرّكاً في اتجـاه مستقبل ناءٍ قصيّ حيث يلتقي في اللانهاية هذان المتوازيان البعيدان : الوجود البشري والوجود الالهي .

فالعبرانيون لم يروا ظواهر الطبيعة ملأى بالمعاني ، بل كان المليء بالمعاني لهم هو التاريخ نفسه ، اذ غدا التاريخ كشفاً عن ارادة الله الديناميّة . لم يكن الانسان مجرد خادم لدى الاله كما كان في ارض الرافدين ، وهو لم يوضع ، كما

وضع في مصر، في منزلة كتبت عليه في كون راكد ليس لاحد أن يعترض عليه. لقد كان الانسان ، بموجب الفكر العبري ، خادم الله ومفسّر كلمته، وقد حباه الله بشرف المسؤولية عن تحقيق ارادته وهكذا حكم على البشر ببذل جهود لا تنتهي تحتمت عليها الخيبة ، لقصور الانسان وعجزه . فنجد الانسان في «العهد القديم» وقد نال حرية جديدة وعبئاً من المسؤولية جديداً . ونجد فيه كذلك فقداناً جديداً تاماً للانسجام—سواء أمع عالم العقل أم عالم الادراك.

هذا كله قد يفسّر لنا التباريح الغريبة التي يعانيها بعض أبطال «العهد القديم». ان الوحشة العميقة التي تتصف بها شخصيات التوراة لا نراها في اي مكان من الأدب المصري او البابلي ،وهي شخصيات ندهش لواقعيتها التي يمتزج فيها القبح والجمال، الكبرياء والندم ، الظفر والخيبة . هناك شخصية شاؤول المأساوية ، وشخصية داود الاشكالية، وكثيرون غيرهما. وهناك افراد ضربت عليهم عزلة رهيبة وهم يواجهون الهاً عليا على كل شيء ، من ابراهيم وهو يمشي ثقيل الخطى مع ابنه الى مكان التضحية، الى يعقوب في صراعه، الى موسى والانبياء الاخرين. كان الانسان في مصر وارض الرافدين خاضعاً لسيطرة الطبيعة ولكن هذه الطبيعة بايقاعها الاكيد تعينه وتعاضده. واذا كان يحسّ في لحظات شقائه بأنه يتخبط في شبكة من قرارات لا يدرك غورها، فان لتحكم الطبيعة به على الاجمال صفة التهدئة والتلطيف . فتيارات الفصول الكونية الابدية تحمله على متنها حملاً رفيقاً. وقد عبّر الانسان عن علاقته العميقة الحميمة بالطبيعة في ذلك الرمز القديم : الالهة—الأم . أما الفكر العبري فقد تجاهل هذا الرمز بالمرة ، ولم يعترف الا «بالأب» الجهم الغضوب الذي قيل عنه : «اقتاده (أي يعقوب أو الشعب) ، وعلّمه ، وصانه كحدقة عينه » . (التثنية ، ٣٢ : ١٠) .

وقد استقرت الصلة نهائيا بين يهوه وشعبه في اثناء «الخروج» ، واعتبر العبرانيون سنيهم الأربعين في الصحراء المرحلة الحاسمة في تطورهم . وفي وسعنا نحن ايضاً ان نفهم الأصالة والتماسك اللذين في تأملاتهم اذا عدنا بها الى تجربتهم

في الصحراء .

يذكر القارىء أن في الفصول السابقة وصفاً دقيقاً للمشهد الطبيعي في مصر وارض الرافدين. ولم يقم المؤلفان بهذا الوصف لعشق منهما لا يبرَّر للطبيعة ، كما أنهما لم يدعيا بان الظواهر الحضارية تستمد من اسباب جغرافية طبيعية . كل ما في الأمر هو أنهما اقترحا أنه قد توجد صلة بين الحضارة وبين الأرض : وهو اقتراح نستعد لقبوله بوجه خاص عندما نرى ان العالم المحيط بالانسان كان يجابهه كـ « أنت » . فلنا اذن ان نتساءل ، ما هي الظروف الجغرافية الطبيعية التي حددت تجربة العبرانيين للعالم المحيط بهم ؟ لقد كان العبرانيون ، مهما قيل عن اسلافهم واصلهم التاريخي ، قبائل رُحَّلاً . ولما كانوا رُحّلا في الشرق الادنى، فقد عاشوا لا في السهوب الخضراء التي لا تنتهي ، بل في رقعة تقع بين البادية وبين الزرع ، بين اخصب الاراضي وبين نفي الحياة التام ، اذ في هذه البقعة العجيبة من العالم يتجاور الخصب والبوار . فلا بـد انهم اختبروا رفاه الحياة وعنتها في كلا المكانين .

وقد تاق العبرانيون الى الاستقرار في السهول المرعة . ولكنهم كانوا يحلمون باراض تسيل لبناً وعسلاً ، بأراض تفيض غلالاً كتلك التي تخيلها المصريون لآخرتهم . فالظاهر ان الصحراء ظلت تجربة ميتافيزية ضخمة في حياة العبرانيين ولوّنت كل تقييم صدر عنهم . ولعل التوتر بين تقييمين — بين الشهوة في شيء وبين ازدراء المشتهى — قد يفسر بعض تناقضات المعتقدات العبرية .

كانت الدول المنظمة في الشرق القديم دولاً زراعية ، الا ان قيم المجتمع الزراعي تناقض قيم القبائل الرحالة ، ولا سيا قبائل البادية . فاحترام الفلاح المستوطن للسلطة اللاشخصية والعبودية والسيطرة التي تفرضها الدول المنظمة ، لا تعني للبدويّ الا الحرمان من الحرية الشخصية ، وهو أمر لا يطيقه . كما ان انهماك الفلاح الدائم بظواهر النمو والازدهار واعتماده الكلي عليها، يبدوان لابن العشيرة ضرباً من الرق . وفضلاً عن ذلك ، فان البادية في نظره مكان نقي ، أما مشهد الحياة ، وهو ايضاً مشهد الانحلال والعفن ، فبشع لا يستساغ.

ولكن ، من الناحية الاخرى لا تشترى حرية البداوة إلا بثمن. فكل من يرفض تعقيدات المجتمع الزراعي واعتماداته المتبادلة لا يغنم بحريته وحسب ، بل يفقد أيضاً الصلة بعالم الظواهر . أي انه يغنم بحريته على حساب الشكل ذي المعنى . اذ أننا حينما رأينا تقديساً لظواهر الحياة والنمو ، رأينا أيضاً انها كأنها بحاول الالوهة و « شكل » ظهورها للعيان . أما في وحشة البادية القفراء ، حيث لا شيء يتغير ، ولا شيء يتحرك (سوى الانسان بمطلق ارادته) ، حيث التقاطيع في الارض ليست إلا دلائل ومعالم ، لا تعني بذاتها أي شيء - فهناك لنا أن نتوقع أن تتعدّى صورة الله الظواهر المحسوسة كلها . فالانسان المجابه ربه لن يتأمل فيه بالظن ، بل سوف يسمع صوتـه وأمره ونهيه ، كما فعل موسى والانبيـاء .

عندما قارنـا بين الارض التي ظهر فيها المصريون والارض التي ظهر فيهـا البابليون ، لم يكن همنا رؤية الصلة بين السيكولوجية الجماعية والموطن ، بـل رؤية الفروق العميقة في التجربة الدينية الأصيلة الأولى . والتجربة المتميّزة التي وصفناها هنا تنطبق ، فيما يبدو على كل شخصية ذات شأن في « العهد القديم » . وجدير بنا ان ندرك ذلك ، لا لأنه ييسّر لنا فهمهم فهماً أفضل كأفراد ، بـل لأنه يتيح لنا ان نتبين ما الذي أضفى على فكرهم صبغته ووحدته. لقد راحوا يبحثون ويفصّلون ، لا مجرد نظريات تأملية ، بل تعاليم ثورية دينامية . ومذهب الإله العليّ الواحد ، الذي لا يحدّه قيد ولا شرط ، نبذ القيم التي قدسها الزمن ، وأعلن قيماً جديدة ، وافترض للتاريخ وافعال الانسان معنى ميتافيزياً . لقـد عبد العبرانيون إلهاً مجرّداً مطلقاً بشجاعة أخلاقية لا تحدّ ، وقبل ان يقرنوا بالايمان ، كأمر حتمي ، التضحية بالعيش المنسجم . ففي تساميهم على اساطير الحلول الإلهي التي سادت الشرق الأدنى ، خلقوا كما رأينا أسطورة ارادة الله . وبقي للاغريق ، بشجاعتهم الذهنية المتميزة ، ان يكتشفوا نمطاً للفكر التأملي كانت فيه غلبة نهائية على الاسطورة .

* * *

في القرن السادس ق.م . كان الاغريق في مدنهم العظيمة على ساحل آسيا الصغرى على اتصال بكل المراكز التي تتزعم العالم المتحضر : مصر وفينيقيا ، وليديا وفارس وبابل . ولا ريب مطلقاً في ان هـــذا التماس لعب دوره في نمو الحضارة الاغريقية ذلك النمو السريع الباهر. ولكن من المستحيل حساب دَيْن الاغريق لاقطار الشرق الادنى القديم . فكلما كان الاتصال الحضـاري مثمراً كان التقليد المجرد نادراً . وكل ما استعاره الاغريق حوّلوه الى شكل جديد .

في الاديان الاغريقية ومراسيمها نجد مواضيع شرقية معروفة: فديميتر هي الإلهة-الام الحزينة التي تبحث عن ابنتها ، وديونيسوس يموت موتاً عنيفــاً ثم يبعث. وفي بعض الطقوس كان المشاركون فيها يحسّون بصلة مباشرة بالألوهة التي في الطبيعة . وفي هذا كله شَبَه باقطار الشرق القديم. غير انه من الصعب ان نجد اصلاً شرقياً لفكرة الخلاص الفردي الذي يوعد به المريدون المدشنون. قد يكون في طقس اوزيرس مـــا هو موازٍ لذلك ، ولكن المصريّ ، فيما نعلم، لم يكن يمارس شعائر التدشين او يشاطر الاله مصيره في اثناء حياتــه. ومهما يكن الامر، فان في الشعائر والطقوس الاغريقية تفاصيل عديدة لا سابق لها في أي مكان آخر ، وهي تفصح في جُلّها عن تقلّص الشقة بـــين البشر والآلهة . فالمريد المدشّن في طقوس اورفيوس مثلاً لم يكن يأمل في التحرر من « عجلة المواليد » وحسب ، بل كان يخرج من اتحـاده بالإلهة - الام ، « ملكة الموتى » ، وقد اضحى إلهاً. وفي الاساطير الاورفيّة تأملات في طبيعة الانسان هي اغريقية بحت في صبغتها. وقد قيل ان التيتانيين Titans كانوا قـد التهموا ديونيسوس - زاغريوس ، ولذا قضى عليهم زفس بصواعقه ، وصنع الانسان من رمادهم . فالانسان ، لتألّفه من مادة التيتانيين ، شرير وفـــان، ولكنه يحتوي على شرارة إلهيــة خالدة لان التيتانيين كانوا قــد تناولوا من جسد الإله. وهذه الثنائية وهـــذا القول بجزء خالد في الانسان لم يُعرفا في اقطار الشرق القديم ، باستثناء فارس .

ولم يكن في المراسيم الدينية فقط ان وضع الاغريق الانسان في منزلة اقرب

الى الآلهة مما وضعه المصريون والبابليون. فالادب الاغريقي يعدّد نساء كثيرات عشقهن الآلهة وولدن منهن الاولاد، وقد اوضح البعض ان الخاطىء النموذجي في بلاد اليونان كان ذلك الذي يحاول انتهاك حرمة احدى الإلهات.[٤] ثم ان الآلهة الاولمبية رغم تجلّيها في ظواهر الطبيعة لم تكن هي التي خلقت الكون، وليس في مقدورها ان تتصرف بالانسان كأحد مخلوقاتها بنفس حق المُلكية الذي رأينا آلهة الاقطار الاخرى تتمتع به. بل ان الاغريقي يدّعي بسلف مشترك بينه وبين الآلهة، وهو لذلك يعاني معاناة اشد بسبب عجزه وقصوره. فالاغنية النيميّة السادسة لبندارس، مثلاً، تُستهل كما يلي:

« من عِرْقٍ واحد، واحد فقط، كلا البشر والآلهة. كلانا من رحم امٍ واحدة نتنفس. ولكن بعيدة هي الشقة في قوتنا، الفاصلة بيننا. لدينا هنا لا شيء، ولدى الآلهة هناك صلابة البرُنز، ولهم في السماء عرش خالد لا يتزعزع. »

ان الروح في مثل هذا الشعر تختلف اختلافاً عميقاً عن روح الشعر الشرقي القديم، وان يكن الاغريق في هذه الفترة ما زالوا يشاطرون اهل الشرق الكثير من معتقداتهم. غيا، الارض، هي ام الآلهة والبشر التي يشير اليها بندارس، والارض، المسماة ننخو ساغا، كثيراً ما كانت تعد الام الكبرى في ارض الرافدين. وهوميرُس كان لا يزال يذكر مياه الزمان الاول: «الاوقيانوس الذي انطلقت منه الآلهة».[٥] ولكن اهم من هذه الاصداء لمعتقدات الشرق الادنى كان التماثل بين الاسلوبين الاغريقي والشرقي في تفسير الطبيعة: فكلاهما يستهدف النظرة المنظمة الى الكون بوصل العناصر التي فيه بعضها ببعض بصلة الرحم والنسب وقد عبّر عن ذلك هسيود تعبيراً في كتابه « نَسَب الآلهة » (ثيوغوني)، ولعله كتبه حوالي عام ٧٠٠ ق.م. يبدأ هسيود التسلسل بالهيولى، ثم يقول ان السماء والارض هما والدا الالهة والبشر. ويأتي بتشخيصات عديدة تذكّرنا بعمات المصرية، او « حكمة الله » في « سفر الامثال ». «... ثم تزوج (زفس) من ثيمس الوضّاء، فولدت له « الهوراي »: يونوميا (الحكم الصالح) ودايك (العدالة) وايريني (السلم) المورّدة، وهن اللواتي يُعنين باعمال الانسان

الفاني . » (٢ : ٩٠١-٣) [٦]

والاقترانات والمشاركات التي يتميز بها الفكر الميثوبي تتكرر كثيراً. وهذا مثل واضح جداً على ذلك: « والليل(*) ولد الحتف المشؤوم، والقدر الأسود والموت والنوم ولدها الليل ، وولد قبيلة الأحلام، لقد ولدها الليل وإن لم يضاجعه أحد» . (٢ : ٢١١ وما بعد) وهكذا هيأت عملية التناسل الطبيعية لهسيود خطة أتاحت له الربط بين الظواهر وترتيبها في نظام مفهوم. و«ملحمة الخليقة» البابلية وقائمة « آن-آنوم» تستخدمان الحيلة ذاتها . ونراها في مصر حين تقول النصوص ان آتوم ولد شو وتفنوت (الهواء والرطوبة)، وان هذين بدورهما ولدا غب ونوت (الارض والسماء).

غير أن هناك ناحية واحدة في هسيود لا سابق لها في الشرق: إنه يصف الآلهة والكون كقضية شخصية. وهذه حرية لا نجدها في الشرق القديم إلا بين العبرانيين، حيث نجد أن عاموس، مثلاً ، هو أحد رعاة الغنم . فالمواضيع الدينية في مصر وارض الرافدين ما كان ليتطرق اليها إلا أعضاء النظام الكهنوتي . أما هسيود، فهو ليس إلا فلاحاً من «بيوتيا»، دعته ربّات الفنون «وهو يرعى أغنامه على سفح هليكون المقدس». فيقول : «لقد نفخت (ربات الفنون) فيّ نَفَساً إلهياً لكي أشدو عالياً بذكر ما كان في العصور الخوالي وما سوف يكون . فأمرني أن اشدو بذكر المخلَّدين الأحياء الى الأبد ». (٢:٢٩ وما بعد) . وهكذا يعترف أحد عامّة الاغريق بحرفته ثم يغنّي، جاعلاً موضوعه الآلهة والطبيعة ، وإن يستمرّ باستخدام الاشكال التقليدية التي اتصف بها شعر الملاحم .

والفلاسفة اليونانيون الذين ظهروا بعد هسيود بقرن أو اكثر يتصفون بهذه الحرية نفسها ، وهذه اللامبالاة بالوظيفة والهايرَرْكي . فيبدو أن طاليس كان مهندساً وسياسياً ، وأنَكْسيمندَر صانع خرائط . وقد قال شيشرون :

(*) الليل في الاصل مشخص بأنثى . (المترجم)

« لو تأملتم لرأيتم أن الذين يدعوهم الاغريق بالحكماء السبعة كانوا كلهم تقريباً اناساً اشتغلوا في الحياة العامة» (في الجمهورية، ١ : ٧) . فهؤلاء الرجال إذن، بعكس كهّان الشرق الادنى، لم تعهد اليهم مجتمعاتهم بالانقطاع الى الشؤون الروحية دون غيرها. لقد كان الدافع فيهم نزعتهم إلى فهم الطبيعة، ولم يترددوا في نشر مكتشفاتهم وإن لم يكونوا «أنبياء» محترفين. واستطلاعهم نشيط دؤوب لا تعوقه العقائد التي ترفض الجدل. وقد وجه الفلاسفة اليونانيون همّهم، كما فعل هسيود، نحو مشكلة الأصل والتكوين، غير أنها اكتسبت لديهم صبغة جديدة . فالأصل الذي انصرفوا الى البحث عنه لم يفهموه في مصطلحات اسطورية. فهم لم يلجأوا الى وصف أب إلهي أول ، كما أنهم لم يبحثوا عن «الأصل» بمعنى الحالة الأولية التي تحل محلها حالات كينونة لاحقة . لقد جدّ اليونانيون في طلب أساس للوجود حلوليّ وأبدي . فاللفظة الاغريقية التي تعني «الأصل» ، ليس مدلولها «البداية» ، بل « المبدأ المديم » او «السبب الأول» .

ان تغيّر وجهة النظر هذا أمر رائع ، لأن معناه تحويل مشكلات الانسان في الطبيعة من صعيد الايمان والحدس الشعري إلى المجال الذهني . لقد أصبح في الامكان تقييم النظريات تقييماً نقدياً، وبالتالي البحث المستمر في طبيعة الحقيقة والواقع. فالاسطورة التي تدور حول تناسل الالهة لا يطالها النقاش او الجدل، لأنها تصف سياقاً من الأحداث المقدسة، وللمرء ان يقبل ذلك الوصف او يرفضه. ولكن نَسَب الالهة لن يستطيع أن يصبح جزءاً من عملية ازدياد المعرفة وتراكمها وتقدّمها . ان الاسطورة، كما قلنا في فصلنا الاول، تطالب بالاعتراف من المؤمن، لا بالتبرير إزاء الناقد المتشكك. غير أن المبدأ المديم او السبب الاول يُشترط فيه الفهم، وأن يتم اكتشافه الاول في لمحة خاطفة من لمحات البصيرة ، وهو يضعنا أمام أحد أمرين ، القبول او الرفض، لأنه قابل للتحليل، او التعديل، او التصحيح. أي أنه، باختصار ، عرضة لتحكيم العقل .

إلا أن عقائد المبكّرين من فلاسفة الاغريق لم تُصَغ في الفاظ من الفكر الموضوعي المنظم. بل إن اقوالهم أشبه بنطق الموحى الملهَم. ولا عجب. فقد

انطلق هؤلاء المفكرون بجرأة نادرة من فرضية لم تُثبت قط ، وقالوا إن الكون « كلٌ » قابل للفهم . وبعبارة أخرى ، لقد افترضوا ان وراء الفوضى من ادراكاتنا نظاماً واحداً ، واننا علاوة على ذلك نستطيع فهم ذلك النظام .

كثيراً ما تغيب عن الباحثين شجاعة اليونانيين التأملية . وقد كان لا بد للعلماء المحدثين – او بالاحرى ، علماء القرن التاسع عشر – ان يسيئوا فهم تعاليم هؤلاء الفلاسفة . فعندما يعلن طاليس ان الماء هو السبب الاول ، او يقول أنكسيمنيس انه الهواء ، وعندما يتحدث انكسيمندر عن « اللامحدود » وهرقليطس عن النار ، ويعتبر البعض نظرية ديمقريطس في الذرات نتيجة لهذه التأملات الباكرة ، فليس لنا ان ندهش لرؤية المعقبين والمفسرين في عصر فلسفته وضعية يقحمون ، دون وعي منهم ، كثيراً من المعاني المألوفة المستحدثة في العقائد شبه المادية التي عبّر عنها فلاسفة اليونان الاوائل ، ويعتبرونهم تبعاً لذلك اول العلماء . وهذا انحياز يشوه عظمة الإنجازة اليونانية ، لأن التفسير المادي لتعاليمهم يأخذ كأمر مسلّم به اكتشافاً لم يكن إلا ثمرة اتعاب هؤلاء المفكرين القدامى – وهو التمييز بين الموضوعي والذاتي . والفكر العلمي لا يتحقق الا على قاعدة من هذا التمييز .

كان اليونانيون في الواقع يحومون على الحافة بين رقعتين . لقد شعروا قبل غيرهم بامكان ايجاد تماسك مفهوم في عالم الظواهر ، ولكنهم كانوا لا يزالون تحت سحر علاقة لم تنفصم بين الانسان والطبيعة . ولذا سنظل في شيء من الشك بصدد المداليل الدقيقة التي في أقوال اليونانيين المتبقية لدينا . فطاليس مثلاً يقول ان الماء هو المبدأ او السبب الاول في كل شيء ، ولكنه يقول ايضاً : « كل الاشياء ملأى بالآلهة . والمغناطيس حيّ لأنه يقوى على تحريك الحديد . »(٧) ويقول انكسمنيس : « كما ان الروح ، وهي هواء ، تحافظ على التماسك فينا ، هكذا يحيط النَفَس والهواء بالعالم كله . »

جليٌ ان انكسمنيس لم يعتبر الهواء مجرد مادة فيزيائية ، رغم اعتباره إياه ايضاً مادة تتبدل صفاتها عند تكثيفها او ترقيقها . ولكنه ، في الوقت ذاته ،

جعل الهواء متصلاً على نحو غامض بادامة الحياة : فهو اذن من عوامل الحيوية . وقد رأى انكسمنيس في الهواء شيئاً له من الاوجه ما يمكنه من تفسير ظواهر شتى شديدة التباين . اما طاليس ، فقد آثر الماء ، ولكنه هو أيضاً لم يعتبر سببه الاول مجرد سائل لا طعم له ولا لون . وعلينا ان نذكر ان البـــذور والبصيلات وبويضات الحشرات تمكث عديمة الحياة في تربة الاراضي الغنية شرقي البحر الابيض المتوسط ، الى ان تهطل الامطار ، وعلينا ان نذكر كذلك الدور البارز الذي تلعبه المواد المائية في عمليات الحبل والولادة في مملكة الحيوان . فمن المحتمل ان فكرة الشرق القديمة عن الماء بانه عامل الاخصاب لم تفقد قوتها لدى طاليس ، ومن المحتمل كذلك انه آمن بالعقيدة الشرقية القائلة بأن الحياة كلها تصدر عن بحر سحيق في القدم ، هو بحر الزمان الاول . وقد رأينا ان هوميرس دعا الاوقيانوس مصدر الآلهة والبشر . وقال انكسيمندر ، تلميذ طاليس ، بصراحة : « وُلدت المخلوقات الحيّة من العنصر الرطب » . وثمة معانٍ رمزية عديدة اخرى يسعنا ان نعزوها الى نظرية طاليس . او ليس للبحـر مفعوله السحري فينا حتى اليوم ؟ ولذا فان بعض مفكري اليوم يعتقدون ان طاليس رأى في البحر خلاصة تغيّر وتطور ، كما فعل الشعـــراء منذ اقدم الازمان .

والان ، اذا زعمنا ، قياساً على هذه المتوازيات ، ان الماء هو السبب الاول في كل شيء ، كان قولنا على غرار الفكر الميثوبي . ولكن علينا ان نلاحـظ ان طاليس يتكلم عن « الماء » ، لا عن « الإله — الماء » ، كما ان انكسمنيس يشير الى « الهواء » ، لا إله الهواء او العواصف . وهنا الجدّة العجيبة في نظرة كل منهما. فبالرغم من ان « كل الاشياء ملأى بالالهة » ، يحاول هؤلاء فهم التماسك والترابط بين « الاشياء » . وعندما يفسر انكسمنيس الهواء بانه السبب الاول ، « كما ان الروح ، وهي هواء ، تحافظ على التماسك فينا » ، ويستمر في كلامه ليعيّن كيف يعمل الهواء كمبدأ مديم : « ويختلف الهواء في المواد المختلفـــة بموجب كثافته او رقته » ويضيف الى ذلك :

« عندما يُخفّف الهواء ليرقّ يصبح ناراً ،في حين ان الرياح هواء مكثف. وتتكون السحب من الهواء بتلبيده ، وهذه اذا ما كثفت تكثيفاأشدّ أصبحت ماء. والماء اذا زيد في تكثيفه تحول الى تراب ، واذا تكثف أشد ما في وسعه ان يُكثّف ، تحول الى صخور . »

ليس لهذا الضرب من الجدل اي سابق في اي قطر آخر . وفيه أصالة مزدوجة. فالفلاسفة الاغريق الاوائل (على حد قول كرانفورد) « تجاهلوا بجرأة عجيبة ما في التمثيل الديني من حَظْر وتقديس» [٨] . ومزيته الثانية هي التماسك العميق . فاذا ما اوجد احدهم نظرية ما ، سار بها إلى منتهاها الحتمي رغم مناقضة الاحتمالات والحقائق المرئية لها. وهاتان الميزتان تدلاّن على اعتراف ضمني باستقلال الفكر بذاته. وهما تؤكدان كذلك على الوضع الوسط الذي احتلته الفلسفة الاغريقية في اول عهدها. فخلوها من التشخيص والآلهة يضعها في معزل عن الفكر الميثوبي، وإغفالها معطيات التجربة سعيا منها وراء التماسك المنطقي يميّزها عما تلاها من فكر. ولم تكن فرضياتها مستنبطة من الملاحظة المنظمة ، بل كانت اقرب الى التخمين والتكهن الملهمين ، تحاول بهما أن تدرك نقطة تطل منها فترى ما وراء ظواهر الطبيعة من تماسك خفيّ. وكان من المعتقدات الراسخة لدى اليونانيين والفيثاغوريين والالياتيين الاوائل أن نقطة الإطلال تلك موجودة بالفعل، وبحثوا عن الطريق المفضية اليها ، لا على غرار العلماء ، بل على غرار الفاتحين الباحثين عن الذهب .

وقد احرز انكسيمندر، أحد تلاميذ طاليس ، تقدماً جديداً خطيراً . لقد أدرك ان المبدأ المديم لكل الظواهر المحدودة، لا يمكن ان يكون هو نفسه محدوداً . فأساس الوجود برمته لا بد أن يختلف عن عناصر الواقع ، وان يكون « ذا طبيعة اخرى » ، وهو يشمل في الوقت ذاته كل تباين وتقابل وميزة. فدعا انكسيمندر هذا المبدأ بكلمة تعني «اللامحدود» او «اللامنتهي». وقد روى ثيوفراستُس أن انكسيمندر كان « يقول إن السبب المادي والعنصر الاول في الأشياء هو اللامحدود ... وهو يقول انه ليس بالماء ولا هو أحد

العناصر ، بل مادة تباينها جميعاً لا يحدها حدّ ، نشأت منها السموات ومافيها من عوالم»[٩]. لاحظ ان انكسيمندر يساير الفكر الميثوبي بميله الى تجسيد المجردات ، فيدعو اللامحدود « مادة » ، أو «جسماً» ، كما في العبارة التالية : «لم يعزُ اصل الأشياء الى اي تبدل في المادة» بل قال إن الأضداد في الطبقة الأساسية ، وهي جسم لا محدود ، ُتفرز عنها » .

والاضداد التي رآها انكسيمندر في الواقع هي الاضداد التقليدية : الحار والبارد ، الرطب واليابس. وفي قوله ان هذه الاضداد «ُتفرز» عن اللامحدود، لم يُشر (كما قد نتوقع نحن) إلى عملية آلية. وقد عبر عن ذلك بقوله : « وفي ذلك الذي تنطلق منه الأشياء تتوارى الأشياء ثانية ، كما يجب ، إذ يعوّض بعضها البعض عن ظلمه بموجب ترتيب الزمن». ففي الشتاء ، يظلم البرد الحرارة ، وهكذا . هنا أيضاً نلقى ذلك المزيج الرائع من الحيوية الخيالية والعاطفية والذهنية ، التي اتصف بها القرنان السادس والخامس ق.م. في بلاد اليونان . وحتى أشدّ الفِكَر تجريداً ، اللامحدود ، يصفه انكسيمندر بأنه «خالدوأزلي» ، وهما لفظتان من الفاظ هوميرس المكرورة في نعت الا لهة. ومع ذلك ، فان انكسيمندر ، كطاليس وانكسيمنيس ، يصف الكون بالفاظ علمانية صرف . وقد اتفق لنا أن نعرف الكثيرعن كونياته ، فلنستشهد ببعض أقواله . «تتأرجح الأرض طليقة لا يربطها بمكانها شيء. وهي تبقى حيث هي لأنها علىبعد متساو من كل شيء ». ويصف اجرام السماء بأنها « دواليبُ نار » : «وهناك منافس، هي ممرات كالأنابيب ، منها ُتظهر الاجرام السماوية نفسها» . والرعد والبرق هبّات رياح – وقد كتب أرِستوفانيس معارضة ساخرة لهذه النظرية في مسرحيته « الغيوم » – والمخلوقات الحية «نشأت من عنصر الرطوبة وهويتبخر في الشمس . والانسان كان كحيوان آخر ، هو السمك ، في بدايته». وهنا أيضاً يقدم لنا انكسيمندر هجيناً غريباً من الفكر التجريبي والفكر الميثوبي . غير أنه بادراكه أن اساس كل وجود محدود لا يمكن ان يكون هو نفسه محدوداً ، وأن لا الهواء ولا الماء ولا اي « عنصر » آخر ، إلا اللامحدود الذي « تفرز »

الأضداد عنه ، يمكن ان يكون المبدأ المديم والسبب الأول، برهن على مقدرة على التجريد لم تعرف من قبله قط .

وفي هرقليطس ، فيلسوف إفِسُس ، وجدت الفلسفة مدارها ، اذ قال: « الحكمة امرٌ واحد : انها معرفة الفكر الذي تُسيِّر به الاشياء كلها خلال الاشياء كلها . » ولأول مرة هنا ، حُصر الهم لا في الشيء المعروف ، بل في معرفته. والفكر (واللفظة الاغريقية له قد تترجم بـ «حُكم» او « ادراك ») يسيطر على الظواهر كما انه يؤلّف المفكر. وهكذا تنتقل مشكلة فهم الطبيعة مرة اخرى الى صعيد جديد. اما في الشرق القديم فقد بقيت في عالم الاسطورة، وأما لدى مدرسة الفلاسفة المليسيين ، فقد انتقلت الى عالم الذهن ، حين قالوا إن الكون كلٌّ متناسق مفهوم . والمتضاعف يمكن ان يفهم بأنه صادر عن المبدأ المديم او السبب الاول. غير ان احداً لم يُثر هذا السؤال : كيف نستطيع فهم ما هو خارج عنا ؟ وأعلن هرقليطس ان الكون يمكن فهمه لأن الذي يضبطه هو « الفكر » او « الادراك » ، ولذلك فان هذا المبدأ نفسه هو الذي يحكم الوجود والمعرفة. وقد أحسّ بان هذه الحكمة تسمو على ارفع ما في الفكر الميثوبي الاغريقي ، وقال : « الحكيم واحد فقط. وهو يرضى ولا يرضى بان يدعى باسم زفس . » (١١)

يدعو هرقليطس هذه الحكمة بلفظة «لوغوس» . Logos ، وهي لفظة مشحونة بالمعاني المتداعية لدينا بحيث يخجلنا ان نترجمها او لا نترجمها. لعلّ افضل ترجمة لها هي «العقل» : «من الحكمة ان تصغي لا اليّ أنا بل الى «اللوغوس» وتعترف بان الاشياء كلها واحدة.» (١٢) فالاشياء التي يتميز واحدها عن الاخر ، او الصفات التي تضاد احداها الأخرى، لا بقاء دائمي لها. ان هي الا مراحل عابرة في جريان لا ينقطع . ووصف الكون باي ركود غير صحيح. وما «الكينونة» الا « صيرورة » ، والكون هو ديناميّة الوجود . والاضداد التي رآها انكسيمندر «تفرز» عن اللامحدود، يراها هرقليطس تتوحد بفعل توتر يجعل كلاًّ منها في النهاية يتحول الى ضده. « ان الناس لا يعلمون كيف ان

المختلف يتفق ونفسه. انه تنغيم التوترات المتضادة، كتنغيم القوس والقيثارة»[١٣]

ولكن اذا كان الكون في تغيّر مستمر بموجب التوترات بين الاضداد، فمن العبث البحث عن أصله على طريقة الاساطير. اذ لا بداية ولا نهاية ، وما ثمة الا الوجود. وقال هرقليطس هذه العبارة الرائعة: «هذا العالم الذي هو دوماً ذاته للجميع، لم يصنعه قط أحدٌ من الالهة او البشر . لقد كان حتى الان وسوف يبقى الى الابد ناراً حية لا تخمد ، بها مقادير تشتعل ، ومقادير تنطفيء.»[١٤] والنار رمز للكون وهو في جريان بين اضداد التوتر. وفي ذلك يقول بيرنت: «تبدو كمية النار في لهيب مشتعل كأنها تظل على ما هي، ويبدو اللهيب كأنه ما نسميه بـ «الشيء» . ولكن مادته في تغيّر مستمر لأنها دوماً تتلاشى الى دخان ، ودوماً تحلّ محلها مادة جديدة من الوقود الذي يغذّيها.»[١٥]

وهرقليطس يكرر التأكيد على ان الديمومة هي للعمليّة الكلية فقط، وهي تبعاً لذلك ، تتمتع بالخطورة والمعنى العميق: «الطريق الصاعدة والطريق النازلة واحدة لا تتغير»[١٦] ، او « انها تستريح بأن تتغيّر»[١٧] ، أو « لا يستطيع المرء ان يخطو مرتين في النهر نفسه ، لان الماء الجديد في جريان أبديّ عليه ..» [١٩]

وما من مرحلة مؤقتة في هذا التغيّر الدائم بأهم من غيرها، والاضداد كلها عابرة: «تحيا النار موتَ الهواء، ويحيا الهواءُ موتَ النار ؛ ويحيا الماء موت التراب ، ويحيا التراب موت الماء.»[٢٠] قد نجمل لهذه العبارة ، لأن النار تبدو هنا كأحد «العناصر» ، كالتراب والهواء والماء ، وذلك يعود بنا الى مستوى طاليس وانكسمنيس. غير ان هرقليطس يستخدم النار هنا كعنصر من العناصر الاربعة التقليدية لكي يؤكد على ان التمييز بينها زائل. وفي عبارة أخرى من الشذرات التي بقيت لدينا، يصف صدور كل الاشياء المحدودة عن جريان التغيّر الابدي الأوحد واستيعابها ثانية فيه، كما يلي: « كل شيء بديل للنار ، والنار بديل لكل شيء، كالسلع التي هي بديل للذهب والذهب الذي هو بديل للسلع . »[٢١] ومغزى النار الرمزي هنا غني عن البيان .

ان الصور والكنايات التي نجدهـــا في كتابات هرقليطس لا تفرض عبء تجسيدها على ما يقوله،بل انها تخضع خضوعاً تاماً لما يستهدفه من وضوح ودقة. وقد فاق بذلك كل من كتب من قبله. فحتى طاليس وانكسمنيس لم يجدا في النار والهواء مجرّد عنصرين من عناصر العالم المادي : ان في كل منهما مغزى رمزياً، بوصفه عاملاً من عوامل الحيوية. أما هرقليطس، فما النار لديه الا رمزاً للحقيقة وهي في حركتها الجارية ابداً . وهو يدعو الحكمة «معرفة الفكر الذي تسيّر به الاشياء كلها خلال الأشياء كلها . »

لقد حقق هرقليطس أعمق وأوضح تعبير عن الفرضية اليونانية القائلة بان الكون كلٌ قابل للفهم. فهو قابل للفهم لان الفكر يسيّر الأشياء كلهـــا . وهو « كلٌ » لأنه حركة لا تنقطع من التحول والتغيّر. غير ان هذا الرأي في شكله هذا يحتوي على تناقض واحد. فالتغيّر والتحول والحركة الدائمة لا يمكن أن تكون مفهومة، لأنها تنتهي لا إلى الكون بل الى الفوضى. وقد حل هرقليطس هذه الصعوبة بأن قال إن في حركة التغيّر مقياساً ضمنياً مسيطراً ، والقارىء يذكر وصفه العالم بأنه «نار حية لا تخمد، بها مقادير تشتعل ومقادير تنطفىء». وتحول كل شيء باستمرار إلى نقيضه ، ينظمه هذا المقياس . وهو كما رأينـــا ايضاً، «تنغيم التوترات المتضادة ، كتنغيم القوس والقيثارة .» ولهـــذا السبب رفض هرقليطس مذهب انكسيمندر القائل بان على الاضداد أن يعوض بعضها لبعض عن ظلمه، واعتقد بأن من طبيعة الأشياء أن تحل محلّها اضدادُها :

«ولنعلم أن الحرب عامة للجميع ، وأن الصراع عدالة ، وأن الأشياء كلها تتكون ثم تتلاشى (?) عن طريق الصراع. »[٢٢]

« الحرب ام الجميع وسيدة الجميع، وقد صنعت البعض آلهة والبعض بشراً، والبعض عبيداً والبعض احراراً . »

« لقد أخطأ هوميروس بقوله: ليت الصراع يفنى بين الآلهة والبشر. فهو لم يدرك أنه انما يرجو دمار الكون، لأنه لو استجيب الى رجائه، لانقرض كل شيء. »[٢٤]

لم يكن هرقليطس يهـــدف الى معادلة الوجـــود بصراع أعمى بين قوى

متعارضة ، ولكنه دعا الحرب بدينامية الوجود التي فيها ولا شك « تنغيم خفي هو افضل من التنغيم الصريح»[٢٥]. وهذا التنغيم من جوهر الوجود. وهو أمر حقيقي نافذ على نحو ما نزعم أن سنن الطبيعة حقيقية نافذة: «الشمس لا تتعدى مقاديرها ، وان فعلت اكتشفتها الأرينيات ، خادمات العدالة»[٢٦] . ولعل هذه الاشارة الى الشمس تدل على أن النظام في حركات الاجرام السماوية اوحى الى هرقليطس أن كل تغيير او تحول خاضع «لتنغيم خفي». واذا صحّ تخميننا هذا، فإنه يربط بينه وبين كلا الفكرين الميثوبي والأفلاطوني .

اننا نرى في فلسفة هرقليطس ما يوازي فلسفة معاصره الأقدم فيثاغورس وما يخالفها. ففيثاغورس ايضاً قال بقياس خفي يسيطر على الظواهر برمّتها، ولكن بينما اكتفى هرقليطس بالقول بوجوده، جهد الفيثاغوريون في تحديده كميّاً . فاعتقدوا ان معرفة الجوهريات هي معرفة الاعداد ، وحاولوا ان يكتشفوا بها النسبية الحالّة في عالم الوجود . ونقطة انطلاقهم كانت ذلك الاكتشاف العجيب الذي حققه فيثاغورس. فبينما هو يقيس الأطوال على وتر القيثارة بين الامكنة التي تصدر عنها النغمات الرئيسية الاربع في السلّم الاغريقي، وجد ان بينها نسبة ٦ : ٨ : ١٢. وهذه النسبة الهارمونية تشمل المثمّن الموسيقي (١٢ : ٦) والمخمّس (١٢:٨) والمربّع (٨:٦). واذا حاولنا النظر الى هذا الاكتشاف نظرة ساذجة ، اعترفنا بأنه اكتشاف مدهش، لأنه يربط بين الهارمونيات الموسيقية التي تنتمي الى عالم الروح بقدر ما تنتمي الى عالم الادراك الحسّي ، بتجريد دقيق كتجريد النِسب العددية . وقد بدا للفيثاغوريين انه من المعقول أن يتوقعوا اكتشاف روابط مماثلة في المجالات الاخرى ، وبعشقهم الاغريقي لملاحقة الفكرة حتى منتهاها الحتمي، قالوا ان هناك نسباً رياضية معينة تفسر كل ناحية من نواحي الواقع. غير ان هرقليطس قال هازئاً من ذلك : « العلم بأشياء كثيرة لا يعلّم الفهم ، وإلا لعلّم هسيود وفيثاغورس.»[٢٧]

ثم ان الفيثاغوريين لم يشاطروا هرقليطس آراءه . فهو يقول باعتزاز: «لقد

بحثت بنفسي »[٢٨] ، بينما تقبل الفيثاغوريون الكثير من « علم » الاقدمين التقليدي . وبينما أصرّ هرقليطس على ان الكينونة ما هي الا صيرورة ، قَبِلَ الفيثاغوريون حقيقة الأضداد ، وآثروا كغيرهم نواحي الوجود المضيئة الراكدة ، جاعلين الظلام والتغيّر والتضاعف من حصة الشرّ . وثنائيّتهم ، واعتقادهم بتناسخ الارواح ، وأملهم في الخلاص من « دولاب المواليد »، تربط بين المذهب الفيثاغوري والمذهب الاورفيّ. بل ان تعاليم فيثاغورس ، في الواقع، تنتمي في جلّها الى عالم الفكر الميثوبي. وبوسعنا تعليل ذلك اذا تذاكرنا وجهته في الحياة. ففيثاغورس لم تهمه المعرفة من أجل المعرفة ، ولم يشارك اليونانيين عشقهم المجرّد للاستطلاع . لقد كان صاحب طريقة في الحياة . وكانت الجمعية الفيثاغورية هيئة دينية أخوية تسعى الى تقديس اعضائها . فهي في هذا أيضاً تشبه الجمعيات الاورفيّة. غير ان إلهها ابولو ، لا ديونيسوس، ونهجها الادراك ، لا النشوة . لقد كانت المعرفة للفيثاغوريين جزءاً من قوى الحياة، وكانت الحياة، هي البحث عن الخلاص . وقد رأينا في الفصل الاول ان الانسان كلما انخرط على هذا النحو بكل كيانه، عجز عن تحقيق الانفصال الذهني . ولذا فان الفكر الفيثاغوري مليء بالاسطورة. ومع ذلك ، فان احد اعضاء الجمعية الفيثاغورية، بعد ان خرج عليها ، هو الذي قضى على آخر ما للاسطورة من سلطان على الفكر . وهذا الرجل هو بارمنديس ، مؤسس المدرسة الإلياتية .

لقد جاء بارمنديس وفسّر ثانية الفرضية اليونانية القائلة بان العالم كلٌّ قابل للفهم. ولكنه ، كما في عبارة بيرنت . «برهن برهاناً نهائياً على أنك اذا آمنت بالواحد الاوحد وجب عليك ان تنكر كل ما عداه . »[١٩]ورأى ان لا كل نظرية من نظريات الاصل وحسب، بل كل نظرية من نظريات التغير والحركة، تجعل من فكرة الكينونة مشكلة فيها لبس وغموض فالكينونة المطلقة لا يجوز اعتبارها آتية الى الوجود من حالة اللاوجود .

«كيف اذن يستطيع الكائن الآن أن يصبح كائناً في المستقبل ؟ او كيف تحققت له الكينونة سابقاً ؟ فإن هو صار كائناً فيما مضى فهو ليس الآن بكائن.

وهو ليس كائناً الآن اذ صار كائناً في المستقبـــل . وهكذا يجب الا نتكلم عن الصيرورة الى الفناء والانعدام »[٣٠] .

واستنتاج بارمنديس بصحة هذا القول منطقيّ بحت ، ولذا نستطيع القول بأن استقلال الفكر بذاته حققه هذا الفيلسوف. وقد رأينا ان هرقليطس توغل في هذا الاتجاه، زاعماً انسجام الحقيقة والوجود حين قال: « الحكمة أمرٌ واحد: انها معرفة الفكر الذي تُسيّر به الاشياء كلها » .

الا ان بارمنديس ، عندما حدد هذه النظريـــة من جديد ، محا آخر أثر للتجسيد الاسطوري والصورة الاسطورية اللذين تبقيا في لفظة « تُسيّر » التي استعملها هرقليطس في قوله، وكذلك في رمز النار الذي ذكرناه آنفـاً . فقال بارمنديس : « الشيء الذي يُفكـّر به والشيء الذي من أجله يوجد الفكر ، كلاهما واحد . لانك لست بواجـد فكراً دون شيء كائن ، بصدده يُستنطق الفكر »[٣١]. ولكن بارمنديس ، لانه يعتقد باننا «يجب ألا نتكلم عن الصيرورة الى الفناء والانعدام » ، اتخذ وضعاً جديداً بالمرة . كان الميليسيون قـد حاولوا الربط بين « الكينونة » (كالأساس الراكد للوجود) وبـــين « الصيرورة » (المرئية في الظواهر) . وكان هرقليطس قـــد قال ان « الكينونة » هي « صيرورة » دائمة ، وربط بين الفكرتين بـ « التنغيم الخفي » . اما الآن ، فان بارمنديس جعل الواحدة مانعة للاخرى ، واعتبر « الكينونة » فقط حقيقية .

« والآن سأقول لك – واستمع الى قولي وأحفظه عندما تنصرف – ما هما طريقتا البحث الوحيدتان اللتان يمكن ان يفكر بهما الانسان . الأولى ، وهي «أن يكون» ، وانه من المستحيل ألا يكون ، هي طريقة الاقتناع والتصديق لأن الحقيقة رفيقتها . والثانية، وهي « ألا يكون » ، وانه يجب الا يكون – إعلم ان ذلك طريق لن يستطيع احد ان يعرف عنه شيئاً . لانك لن تستطيع ان تعرف ما ليس بكائن – فذلك مستحيل – ولا النطق به . لأن الذي يمكن ان يفكـّر به والذي يمكن ان يكون ، كلاهما عين الشيء »[٣٢]

ويقول كذلك :

« لم يبق لنا الا طريق واحد يذكر ، وذلك هو «إنه كائن » . وفي هذا الطريق دلائل كثيرة جداً على ان « الكائن » غير مخلوق وغير فانٍ ، لانه تام، لا يحرّك ، ولا نهايـة له . لم يكن قط ، ولن يكون أبداً ، لانه « يكون » الان ، دفعة واحدة ، وبلا انقطاع . وما الأصل الذي ستبحث له عنه؟كيف ومن اي مصدر استطاع ان يستمد زيادته ؟... لن أدعك تقول انه جاء من اللاكائن ، لأن ما ليس بكائن لا يمكن أن يُفكَّر به او يعبّر عنه . . »

هنا ، في ما يدعوه بار منديس « القلب الثابت من الحقيقة المكملة» نجـــد «مطلقاً» فلسفياً يذكّرنا بالمطلق الديني الذي في « العهد القديم» من التوراة . وفي الوضع المثالي البحث الذي يتخذه بار منديس، يتبرّر استقلال الفكر بذاته، ويضرب بكل تجسيد اسطوري عرض الحـــائط . ومع ذلك كله ، فان لبارمنديس صلة قوية بأسلافه من ناحية واحدة . ففي نكرانه حقيقة الحركة، والتغير : والتميُّز ، ادرك نتيجةً كانت، كنتيجة أسلافه ، تتعارض وأدلـّـة التجربة والواقع. وقد احس بذلك، وطالب بتحكيم العقل في تحدّيه شهادة الحواس : « ولكن اكبح عقلك عن مثل هذا النهج في البحث، ولا تدع العادة بتجربتها المتكررة تدفعك الى تسليط عين جوّالة أو اذن صاغية أو لسان صائت على هذا النهج ، بل حكّم العقل في البرهان الذي اتيتك بـــه والذي اشتد حوله الجدل.» [٣٦]

لقد اتخذ هذا الموقف ، ضمناً او صراحة ، كل مفكري الاغريق في القرنين السادس والخامس ق.م. وذلك لأن لا فرضيتهم الاساسية – بأن العالم كل مفهوم – ولا تفسيرهم اللاحق – بأنه ينمو بالاضداد – ولا أية نظرية من نظرياتهم الاخرى يمكن اثباتها بالمنطق او التجربة او الملاحظة. لقد صاغوا عن اقتنـــاع نظريات منشؤها البصيرة الحدسية ، وتوسّعوا فيها بالتعليل والاستقراء . وكان الاساس من كل نظام فكري فرضية يؤمنون بصحتها ويجعلونها قادرة على حمل التراكيب المقامة عليها دون الرجوع ثانية الى ادلة التجربة والواقع . فالتماسك المنسجم في نظرهم افضل من الاحتمال. وهذه النقطة بحد ذاتها ترينا ان «العقـــل» طوال

عهد الفلسفة الاغريقية المبكّرة هو المعترف به حَكَماً أعلى بالرغم من أن «اللوغوس» لا يرد ذكره قبل هرقليطس وبازمنديس. وهذا التوجه الضمني او الصريح نحو العقل ، وهذا الاستقلال عن «قدُسيات الدين المانعة»، هما اللذان يضعان الفلسفة الاغريقية المبكرة في وضع يميزها اشد التميز عن الفكر في الشرق الادنى القديم .

فكونيّات الفكر الميثوبي، كما قلنا سابقاً، هي في الاساس وحي –او كشف– يتلقاه الانسان لدى مجابهته قوة كونية يراها كـ «أنت» . وليس للمرء ان يناقش الوحي، لانه يتعدى العقل. غير ان العقل البشري في الانظمة الاغريقية يعرف قدرته ومداه، وله ان يقلع عما أوجده، او يغيّره ،أو يطوّره. وينطبق هذا حتى على الفلاسفة الميليسيين، وإن لم يتجرّدوا نهائياً عن التجسيد الاسطوري. وهو ينطبق تمام الانطباق على مذهب هرقليطس الذي وطّد للفكر دعائم سيادته ، ونبذ انكسيمندر وفيثاغورس، وأعلن «صيرورة» مطلقة. وينطبق هذا كذلك على تعاليم بارمنديس الذي سفّه هرقليطس وأعلن «كينونة» مطلقة.

بعد هذا كله ، يبقى سؤال واحد لم نجب عليه. اذا كان الفكر الميثوبي قد تكوّن في علاقة لم تنفصم عراها بين الانسان والطبيعة، ما الذي صار من تلك العلاقة عندما تحرر الفكر ؟ سنجيب على هذا السؤال بعبارة نستشهد بها لكي توازن العبارة التي يستهل بها هذا الفصل. لقد رأينا في المزمور التاسع عشر ان الطبيعة تبدو وقد فقدت ألوهتها إزاء الإله الواحد المطلق: «السموات تحدّث بمجد الله ، والفلَك يخبر بعمل يديه . » وفي «طيماوس » لأفلاطون نجد هذه السطور :

« ... لو كنّا لم نر النجوم والشمس والسماء ، لما نطقنا بكلمة واحدة مما قلناه عن الكون . اما الان ، فان مرأى الليل والنهار، وتعاقب الاشهر، ودورات السنين ، قد خلقت الاعداد ومنحتنا فكرة الزمن، وقدرة البحث في طبيعة الكون . ومن هذا المصدر استتبعنا الفلسفة ، وهي الخير الذي لم يهب الالهةُ الانسانَ الفاني ، ولن يهبوه ، خيراً اعظم منه . »

مراجع الكتاب

الفصل الاول

1. Seligmann, in Fourth Report of the Wellcome Tropical Research Laboratories at the Gordon Memorial College, Khartoum (London, 1911), Vol. B: General Science, p. 219.

2. D.D. Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia, Vol. II, par. 558.

3. Sethe, Die altägypschen Pyramidentexte nach den Papierabdrü-cken und Photographein des Berliner Museums (Leipzig, 1908), par. 1466.

4. Adolph Erman, Agypten und ägyptisches Leben in Altertum, ed. Hermann Ranke (Tübingen, 1923), p. 170.

SUGGESTED READINGS

Cassirer, Ernest, Philosophie der symbolischen Formen II : Das mythische Denken, Berlin, 1925.

Leeuw, G. van der. Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology, New York, 1938.

Leavy-Brühl, L. How Natives Think, New York, 1926.

Otto, Rudolf, The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational, London, 1943.

Radin, Paul, Primitive Man as Philosopher. New York, 1927.

H. Franckfort, Kingship and the Gods : A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature. Chicago, 1948. (London, Cambridge University Press, 1948).

الفصل الثاني

1. Champollion, Mon., 238-40.
2. Admon, 3:1; 1:9.
3. Wenamon, 2:19-22.
4. Aton Hymn, 3.
5. Tombos, 1. 13.
6. Aton Hymn, 9-10.
7. Anast. I, 19: 2-4; 24: 1-4.
8. Merikare, 91-98.
9. Med. Habu II, 83, II. 57-8.
10. Louvre, C 14, 8-10.
11. Urk, IV, 329.
12. Ibid., 373.
13. Aton Hymn, 3-6.
14. Aton Hymn, 5.
15. BD, Introductory Hymn.
16. Urk, IV, 612.
17. Ibid., 183, 843.
18. Encyclopaedia Britannica (11th. ed.).
19. Urk, V, 6=BD, 17.
20. Pyr. 1248.
21. Merikare, 130-4.
22. Meerikare, 130-4.
23. Kurt Sethe, Dramatische Tete zaltägyptischen Mysterienspielen.
24. Peasant, Bt., 307-11.
25. Cairo 28085; Lacau, Sarc. ant., p. 206.
26. Anast I, 11: 4-7.

الفصل الثالث

1. Urk. IV, 614-18.
2. Memphite Theology, 60-61.
3. Sehetepibré.
4. Leyden Amon Hymn, 4:21-26.
5. Beatty IV, Recto.
6. Beatty I, 9:7-10.
7. Destruction, 1-24.
8. Beatty I, 3:10-4:3.
9. Pyr. 393-404.
10. Mutter und Kind, 1:9-2:6.
11. Smith, 19:6.
12. Sinuhe, B44-45.
13. Ibid, 55-67.
14. Israel, 12-13.
15. Ptahhotep, 330.
16. Westcar, 9:9-11.
17. Urk, IV, 219-21.
18. Sinuhe, R5; cf. Urk. IV, 896;
19. Sinuhe, B224-26.
20. Anast. I, 28:5-6.
21. Nauri, 3-4.
22. Urk, I, 232.
23. Wenamon, 2:45-47.
24. Urk, IV, 1074.
25. Kubban, 13-14.
16. Admon, 7:2-6.

27. Aton Hymn, 12.
28. Amenemhet, 1:2-6.
29. Berlin Leather Roll, 1:6.
30. Admon, 12:1.
31. Dümichen, Hist. Inschr., II, 39:25.
32. Cairo, 34501.
35. Peasant, B18-20.
34. Peasant, B42-46.
35. Analecta orientalia, 17:4 ff.
36. Egyptian Religion, 1933, p. 39.
37. Kubban, 21-22.
38. Anast. II, 2:4.
39. Marriage, 36-38.
40. Egyptian Religion, 1933, p. 41.
41. Sall. I, 8:7-9:1.
42. Peasant, Bt, 188 ff.
43. Kadesh Poem, 26.
44. Petrie, Koptos, xii, 3:4.
45. Pyr. 300, 307.
46. Admon, 12:12.
47. Kubban, 18.
48. Neferrohu, 68-69.
49. Sll, I, 8:9-10.
50. Ibid., 8:8.
51. Peasant, B307-11.
52. Ibid., B109-11.
53. Ibid., B171-73.
54. Ibid., B189-92.
55. Sehetepibré.
56. Amarna, III, 29.
57. Merikarë, 48-50.
58. Lansing, 9:3.
59. Sall, I, 6: 8-9.
60. Anasr, II, 8: 5-7.
61. Peasant, B296-98.
62. Neferrohu, 50-5-.
63. Cf. JEA, 22: 186.
64. Bob!ogna 1094, 2: 3-7.
65. Urk, IV, 1087-89.
66. Ibid., 1090-92.
67. Ibid., 1082.
68. Inser, dédic., 36.

الفصل الرابع

1. The two tombs are these of Mercruka, a vizier of the Sixth Dynasty, and of Bekenrenef, a vizier of the Twenty-sixth Dynasty. Reference in Perter and Moss, Topographical Bibliography, Vol. III Memphis, pp. 140 ff., 171 ff.

2. Dedication Address', December 5, 1931. 3. Urk, I, 105-6.

4. Ptahhotep, passim. 5. Urk, IV, 117. 6. Ibid, 499.

7. Ptahhotep, 42-50.

8. Antibes, Leubensregeln und Lebensweishait der alten Agypter, pp. 12-13.

9. Ptahhotep, 60-83. 10. Ibid, 119-33. 11. Ibid., 264-69:

12. Ibid., 325-32. 13. Ibid., 573. 14: Ibid:, 339-49:

15. Ibid., 84-98. 16. Admon, passim. 17. Ibid:, 7:2-4:
18. Ibid., 9:2. 19. Kheikheperresonbu, 10. 20. Admon, 2:12:
21. Leb., 93-95; 86-88. 22. Ibid., 103-16. 23: Ibid:, 130-42:
24. Ibid., 142-47. 25. Ibid., 68. 26: Harris 500, 6:2-9:
27. Ibid., 7:2-3. 28. Merikarë, 36-37. 29. Ibid:, 128-29:

30. Coffin Texts, B3C. II. 570-76; B6C, II, 503-11; B1Bo. II, 618-22; see Breasted, Dawn of Conscience, p. 221.

331. TR 37; Rec., 30-189. 32. Coffin Texts, I 1,81.

33. Bersheh, II, xix, 8:8-9.

34. BIFAO, 30:425 ff; 'thou' changed to 'he' in last clause.
35. Peasant, B, 250-52.

36. E.g., Pyr. Spr. 260; of. Sethe, Kommentar, I, 394: 'Der rote Faden in dem Texte ist: Gerechtigkeit, in den was dem Toten in Leben zuteil wunde und in dem, was er selbst nach seinen Tode thut.'

37. Urk. IV, 390. 38. Breasted, Ancient Records, Vol. II, $39, n.d:
39. Schâdel, Die Listen des gosem Papyrus Harris, p. 67.
40. Anii, 7:17-8:3. 41. Amenemope, 16-5-14.
42. Berlin 20377; Erman, Denkesteinen, pp. 1087 ff.
43. Berlin 6910, Ag. Insch., II, 70. 44. JEA, 3.83 ff:

45. Urk. IV, 993; cf. Ibid., 66; BIFO, 30-504 — all Eighteenth Dynasty.

46. Bibl. Eg., IV., 279, 281; Cairo 42155; both Bekhenkhonsu of Nineteenth Dynasty.

47. Amenemope, 6:1-12.

48. Prise, 1:1-5; 8:11-12; 11:8-11; Peasant, B, 298-99; B, 313-16; Khekhepereesonbu, Verso, 4; Sall, II, 9:9 — 10:1.
49. Ptahhotep, 58-59; Peasant, B, 74-80.
50. Anii, 3:17 — 4:1; 9:10; Amenemope, 22-1-18; 22-20-23-11.
51. Beatty, IV, Recto, 5:8, ocf. Beauty IV, Verso, 5:1-2.
52. Amenemope, 23: 10-11. 53.Anii, 4:1-4. 54. Sall, I, 8: 5-6.
55. Amenemope, 19: 14-17. 56. Ibid., 9:10-13.
57. Ibid., 21:15-16. 58. Beatty IV, Verso, 6: 5-9.
59. Berlin 20377. 60. British Museum 589. 61. Turin 102.
62. Beatty IV, Verso, 2:5-3:11.

الفصل الخامس

1. Gilgameh Epic, Old Babylonian version, Yale Tablet IV, 7-8.

2. CT XV, 15. 12.

3. Reissner, SBH VII, rev. 17-24. The flood serves in this passage as metaphor for the divine verdict.

The English form of the quotations from ancient poetry in these chapters is the work of Mrs. Frankfort, who has been extraordinarily successful in conveying the beauty of the original with a minimum of poetic licence.

4. Mythology, Encyclopedia Britannica (11th ed.), ol. 19, p: 134:

5. Maqlü, Tablet VI, 111-19.

6. Verdict on Flint in Lugal-e.

7. Cf. the Nidaba hymn, OECT I, 36-39.

8. Maqlü, Tablet III, 151-52. 9. Ibid. VI, 1-8. 10. KAR 102:

11. CT XXIV, 50, No. 47406 obv. 6 and 8.

12. Maqlü, Tablet II, 104-15. 13. Politics 1252b.

14. RA XI, 144 obv. 3-5.

15. Thureau-Dangin, Rit, acc., 70 obv. 1-14.

16. Kramer, AS XII, 34 and 36, II. 173-89.

17. Ibid, p. 38, II, 203-4. 18. Ibid., pp: 38 and 40, II: 208-18:

19. KAR 25, iii, 21-29, and 68 obv. 1-11. 20. KAR 375. ii. 1-8:

12. Kramer, AS XII, pp. 26 and 28, II. 88-112.

22. CT XXXVI, Pl. 31, 1-20.

23. Kramer, Mythology, nn. 47 and 48. 24. Ibid, nn: 54 and 55:

25. Ibid., n. 59. 26. Ibid., n: 73:

27. Chiera, SRT, 4 obv. 17-22. 28. Ibid., 3.

29. Latest translation: Heidel, The Babylonian Genesis. See literature there quoted.

30. A Semitic language which had long been spoken side by side with Sumerian in Mesopotamia and which by the end of the third millennitum B.C. completely superseded its rival and became the only language spoken in the country.

31. I. e, within Apsu, Mummu, and Ti'amat.

الفصل السادس

1. Largely through the account in Gudea's Cyl. B.
2. Urukagina Cones B and C XII, 23-28.
3. Gudea, Cyl. A.
4. CH I, 1-44 Line-division not that of original.
5. Chiera, SRT 6, iii, 52-57.
6. TSR II. 86 and BE XXXI, 24, i, 22-23.
7. PBS X2, 9, rev. i, 16-20.
8. Entermena, Cone A.
9. YOS IX, Nos. 18-20.
10. Urnammu Clay-nail B.
11. Utuhegal inscription, RA IX, 111 ff. and X, 99 ff.
12. Kramer, AS XII, pp. 26 and 28, II, 88-112.
13. Ibid., p. 32, II, 152-64.
14. BE XXXI, 3, 1-3.
15. Cf. Chiera, SRT 1, V, 14 ff.
16. Cf. e.g., De Genouillac, TRS I, No. 8.
17. CT XV, PL, 44, II, 8' ff.

الفصل السابع

1. STVC, 66 and 67; TRS, 15, 11th ki-ru-gù.
2. RA XVII, p. 123, rev. ii., 14'-15'.
3. Ibid, 16'-17'.
4. Ibid., 18'-19'.
5. Ibid., p. 132; K4160, 1-3.
6. STVC I, 15-18.
7. RA XVII, p. 122, iii and iv, 5-8.
8. Urukagina, Clay Tablet.

9. STVC I, 1, 1-4.
10. YOS, 2, 141.
11. Bit Rimki' Tablet III.
12. Entemena, Brick B.
13. Langdon, Babylonian Wisdom, pp. 35-66.
14. Ibid, pp. 67-81.

SUGGESTED READINGS

Dhorme, Edouard, Les Religions de Babylonie et d'Assyrie. Paris, 1945.

Hehn, Johannes. Die biblische und die babylonische Gottesidee Leipzig 1913.

Heidel, Alexander. The Babylonian Genesis. Chicago, -942.

—. The Gilgamish Epic and Old Testament Paralles. Chicago 1946.

Jacobsen, Thorkild, 'Sumerian Mythology: A. Review Article,' Journal of Near Eastern Studies, V (1946), 128-52.

Kramer, Samuel N. Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C. Philadelphia, 1944.

Langdon, Stephen, Babylonian Wisdom... London, 1923.

Pallis, Sevend Aa. The Babylonian Aktu Festival, Copenhagen, 1926.

Von Soden, Wolfram. Religion und Sittlichkeit nach des Anschaungen der Babylonier,' Zeitischrift der Deutschen, Margenändischen Gesellschaft, Vol. LXXXIX (1935).

الفصل الثامن

1. Blackman's translation of Erman, Literature of the Egyptians, p. 115.

2. After Blackman, ibid., pp. 94 ff.

3. Johannes Hehn, Die biblische und die babylonische Gottes dee (1913), p. 284.

4. F.M. Comford, From Religion to Philosophy (London, 1912), 119-20.

5. Iliad xiv. 201, 241.

6. This and the following quotations are taken from A.W. Mair, Hesiod, the Poems and Fragments (Oxford: Clarendon Press 1908).

7 This and the following quotations are taken from J. Burnet, Early Greek Philosophy (4th ed.; London, 1930).

8. Cambridge, Ancient History, IV, 532, 9. Burnet, op. cit., p. 52.

10. Burnet, Frag. 19.

11. Burnet Frag. 65. This statement gains in pregnancy if we remember that Heraclitus was a con emporary of Asschylus.

12. Burnet, Frag. 1. Burnet translates 'my word.'

13. Burnet, Frag. 45. 14. Burnet, Farg: 20: 15: Op: cit:, p: 145:

16. Burnet, Frag. 69. 17. Burnet, Frag. 83. 18: Burnet, Frag: 24:
19. Burnet, Frag. 41-42. 20. Burnet, Frag. 23 21. Burnet, Frag: 22:
22. Burnet, Frag. 62. 23. Burnet, Frag. 44. 24: Burnet, Frag: 43:
25. Burnet, Frag. 47. 26. Burnet, Frag. 29. 27: Burnet, Frag: 16:
28. Burnet, Frag. 80. 29. Op. cit., p: 179:
30. Ibid.,p. 175, II. 19-22. 31. Ibid:, p: 176, II: 34-36:
32. Burnet (ibid., p 173)G
33. Ibid., p. 173; Frags. 4 and 5: 34: Ibid:, p. 174; Frag: 8, II. 1-9.
35. Burnet (ibid.,) ,p. 173 n.) defends a translation of logos by 'argument'.
36. Ibid, II. 33-36.

SUGGESTED READINGS

Burnet, John, Early Greek Philosophy, London, 1930.

Cassirer, Ernst, Die Philosophie der Griechen von den bis Platon,' in Max Dessoir, Handbuch der Philosophie 1, 7-140. Berlin, 1925.

Cornford, F.M. From Religion to Philosophie, London, 1912.

Joël, Karl, Geschichte der antiken Philosophie, Vol. I. Tübingen 1921.

Myers, J.L. «The Background of Greek Science,» University of California Chronicle, Vol. XIV, No. 4.

فهرس عام

ـ ا ـ

— ب —

- ج -

- ح -

- خ -

— د —

— ر —

- ز -

- س -

- ش -

– ص –

– ط –

– ع –

- غ -

- ف -

— ق —

— ك —

— ل —

– م –

- ن -

— هـ —

— و —

— ي —

فهرس المحتويات

ما قبل الفلسفة

● هذا الكتاب محاولة لفهم النظرة التي كان شعبا مصر ووادي الرافدين ينظرانها إلى الدنيا التي تحيط بهما في الأزمنة القديمة. لقد كانا أمدن شعوب عصرهما. وخلّفا لنا كتابات غنية متنوعة حُلّت رموز معظمها في السنوات المئة الأخيرة. غير أن قارىء اليوم حين تجابهه ترجمتها يشعر في أكثر الأحيان بأنه لا يستطيع أن يدرك معناها الأعمق.

● وليس هناك ما هو أكثر ضلالاً من تأويل الأساطير تأويلاً جزئياً متقطعاً. مبنياً على افتراض ضمني بأن القدماء شغلتهم مشاكل كمشاكلنا، وأن أساطيرهم تمثل طريقة جميلة، وان ينقصها النضج لحلها.

● نود أن نقول مؤكدين إننا على وعي تام بالوظيفة الخلّاقة التي تقوم الأسطورة بها كطاقة حضارية حية، وأنها تغذّي بأقدار متفاوتة كل فكر ديني أو ميتافيزيقي.

المؤسّسة العربيّة
للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون، ساقية الجنزير، ت ٨٠٧٩٠١
برقياً موكيالي بيروت، ص.ب ١١/٥٤٦٠ بيروت